HISTORIA UNIVERSAL SIGLO XXI

los fundamentos del mundo moderno

edad media tardía, reforma, renacimiento

RUGGIERO ROMANO
ALBERTO TENENTI



HISTORIA UNIVERSAL

SIGLO XXI

Volumen 12

Los fundamentos del mundo moderno

Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma

LOS AUTORES

Ruggiero Romano

Nació en Fermo en 1923. Es Director de Estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI Sección) de París, donde es titular de la cátedra de «Problemas y métodos de historia económica». Entre sus numerosas publicaciones resaltamos: *Le comerce du Royaume de Naples avec la France et les pays de l'Adriatique au XVIIIème siècle,* París, 1951; *Navires et marchands à l'entrée du port de Livourne* (en colaboración con Fernand Braudel), París, 1951; *Commerce et prix du blé au XVIIIéme siècle,* París 1956; *Una economia colonial: Chile en el siglo XVIII,* Buenos Aires, 1965; *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel secolo XVIII,* Milano, 1965; *Cuestiones de historia económica latinoamericana,* Caracas, 1956; *Colombo,* Milano, 1966; *I prezzi in Europa del XIII secolo a oggi,* Torino, 1967.

Alberto Tenenti

Nació en Viareggio en 1925. Es Director de Estudios en la Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI Sección) de París, donde es titular de la cátedra de «Historia Social de la cultura europea». Entre sus obras resaltamos: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento,* Torino, 1957, y *Venezia e i corsari,* Bari, 1961.

TRADUCTOR

Marcial Suárez

DISEÑO DE LA CUBIERTA

Julio Silva

Historia Universal
Siglo veintiuno

Volumen 12

LOS FUNDAMENTOS DEL MUNDO MODERNO

Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma

Ruggiero Romano
Alberto Tenenti

México
Argentina
España

historia
universal
siglo



Primera edición en castellano, octubre de 1971
Segunda edición (corregida), marzo de 1972
Tercera edición en castellano, diciembre de 1972
Cuarta edición en castellano, octubre de 1974
Quinta edición en castellano, diciembre de 1975
Sexta edición en castellano, febrero de 1977
Séptima edición en castellano, septiembre de 1977 (México)
Octava edición en castellano, noviembre de 1978
Novena edición en castellano, octubre de 1979 (México)
Décima edición en castellano, noviembre de 1979
Undécima edición en castellano, octubre de 1980

Calle Plaza, 5. Madrid-33

En coedición con

Cerro del Agua, 248. México-20, D. F.

Av. Perú, 952. Buenos Aires

Primera edición en alemán, 1967, revisada y puesta al día por los autores para la edición española

Título original: *Die Grundlegung der modernen Welt.* Spätmittelalter, Renaissance, Reformation

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0118-3 (O. C.)
ISBN: 84-323-0005-5 (Vol. 12)
Depósito legal: M. 32.643 - 1980

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L.
Martínez Paje, 5. Madrid-29

Indice

Prefacio

En poco más de trescientas páginas, la historia económica, cultural y política de Europa, desde 1350 a 1550... Dificultad habitual de todos los manuales, que no recordamos aquí para solicitar la comprensión, la solidaridad y casi la complicidad del lector. En realidad, existen —y desde hace mucho tiempo— excelentes manuales en los que no sería difícil ampararse. Pero el lector de 1971 ¿pide las mismas cosas que el lector, pongamos por ejemplo, de hace veinte años? ¿Está verdaderamente interesado en conocer, en saber, en acumular nociones? ¿Y el joven historiador de nuestro tiempo se plantea las mismas preguntas que su maestro? ¿O —como nosotros creemos— se ha producido una ruptura, un cambio de «estilo», que hoy nos obliga a buscar algo nuevo? No se trata de buscar lo nuevo por el gusto de la novedad. Pero, si las exigencias del mundo que nos rodea han cambiado, ¿no es, en cierto modo, traicionar la propia función del intelectual el seguir hablando un lenguaje que la mayoría no siente como propio y actual?

Estos son los problemas esenciales que los autores se han planteado y que, para mayor comodidad en su trabajo, han tratado de resumir en una sola pregunta: «¿Qué debe ser nuestro manual?» ¿Sólo una simple exposición de los resultados conseguidos por la investigación historiográfica, o es posible presentar, en forma igualmente simple, la problemática que anima la investigación histórica? En suma, ¿un manual debe ser una recopilación de nociones (recopilación, en última instancia, de otros manuales), o debe ofrecer algo más que los puntos ya establecidos, y no sólo las luces todavía inciertas, sino incluso los primeros vislumbres de aquellas luces que mañana serán fijas? Hemos elegido el segundo camino, convencidos de que es el mejor en el plano científico y, además, el único que permite el respeto intelectual que un autor debe siempre a los lectores.

Por otra parte, el problema de la elección no se planteaba entre verdades adquiridas y verdades en discusión. ¿Qué *clase* de verdades tratar? ¿Verdades de hecho, es decir, innegables (el tratado de Cateau-Cambrésis es de 1559: es un hecho; Cristóbal Colón descubre América en 1492: es incuestionable), o verdades discutidas y discutibles, pero que, sin afán de imposición y dejando libre al lector, sirvan no para «instruir», «enriquecer intelectualmente», «documentar» (como ha sido cos-

tumbre decir, con expresiones un tanto vacías), sino, más bien, para suscitar dialécticamente preocupaciones, dudas e incluso controversias? Hemos considerado preferible la segunda vía. No sólo proponemos, pues, soluciones, sino también ciertas explicaciones con vistas a ciertas soluciones, que los lectores pueden interpretar de diverso modo. Lo que nos interesa es ofrecer, de la manera más honesta posible, los elementos del problema. Es todo lo que hemos intentado.

Además, siguiendo este camino, se consigue lo que resulta una ulterior y notable ventaja: si en un manual de *hechos* es grave la falta de *un* hecho, si en un manual de *verdades* consagradas es igualmente deplorable la falta de un aspecto de esas verdades, en el esquema lógico adoptado por nosotros (y en el correspondiente sistema expositivo empleado) los inconvenientes son mucho menos graves. En efecto, hemos insistido en presentar las líneas de desarrollo general: no ya de los desarrollos particulares, que conciernen a pocas familias de reinantes o de poderosos, o a algunos grupos de intelectuales o a ciertos jefes militares, sino la marcha de Europa en su masa humana, en sus necesidades económicas, en sus creencias colectivas, en sus íntimas aspiraciones políticas, en las raíces profundas de su pensamiento durante esos dos siglos.

En tal contexto, aunque sin precisar cada uno de sus pormenores, no se altera en profundidad el cuadro general, el cuadro de un mundo que avanza —incluso en momentos muy duros, como los de una buena parte del período aquí tratado— hacia la afirmación de la dignidad del hombre.

Ruggiero Romano
Alberto Tenenti

1. La «crisis» del siglo XIV

I. LA FRACTURA DEMOGRAFICA

Durante mucho tiempo, la peste negra de 1348 ha sido considerada como el agente de una gran fractura histórica. Que su importancia en todos los sectores de la vida del siglo XIV fue enorme es, ciertamente, innegable. Pero, ¿hasta qué punto es lícito hablar de verdadera fractura? Si se estudian los anales de las epidemias que asolaron Europa, se comprende fácilmente que la de 1348 no es una desgracia imprevista. Un conjunto de epidemias *sensu lato* —y, sin duda, no sólo la peste entendida médicamente— pesa, con frecuencia y continuidad, mucho más que algunas de aquéllas de cuyo dramatismo son elocuentes testigos los cronistas.

Por lo tanto, cabe preguntarse en qué medio actúa la peste de 1348. No olvidemos que en la Francia del siglo XIII existen centenares de leproserías; que las condiciones higiénicas generales en la Edad Media son las más bajas que Europa haya alcanzado nunca. Recordemos la extrema fragilidad de los sistemas de aprovisionamiento hidráulico de la mayor parte de las ciudades. No atribuyamos al occidente cristiano la abundancia de baños del mundo medio-oriental (de los que puede encontrarse un reflejo muy pálido en las costumbres de algunos mercaderes europeos reintegrados a su patria).

Es cierto que en el siglo XIII no hubo demasiadas carestías y fueron muy pocas las epidemias. (Mencionamos a la par carestías y epidemias, porque la relación entre los dos fenómenos es muy fuerte, como luego se verá mejor.) De modo que los hombres del siglo XIII pudieron creer que habían alcanzado un límite de seguridad tal, que les ponía al abrigo de los asaltos del hambre. Tal vez en el curso del siglo XIII se cumplió la parte más difícil (la que se apoyaba en una tensión y en las conquistas precedentes) del prodigioso avance dado en la duración media de la vida humana: veinticinco años en el Imperio Romano, durante el siglo IV d. C.; treinta y cinco años a comienzos del siglo XIV. Pero los años 1313-1317 iban a infligir un duro golpe a aquella confianza generalizada: sobreviene una carestía general en toda Europa. Desde aquel momento, se intensifica el ciclo recurrente entre carestías y epidemias: una población debilitada por la subalimentación a que la han sometido uno, dos, tres años de malas cosechas, ofrece menos

resistencias a los ataques de la enfermedad; los perjuicios que ésta crea, al reducir el número de brazos disponibles para el trabajo —sin reducir, por otra parte, en la misma proporción el número de bocas que alimentar—, aumentan la posibilidad de sucesivas carestías. De este modo, aunque *teóricamente* sigue siendo cierto que la cicatriz demográfica que deja una epidemia puede curarse en pocos años, *en la realidad* nunca se logra esa cicatrización, y la recuperación de los daños causados a la población europea por la peste de 1348 se verá nuevamente comprometida por las epidemias de 1360, de 1371, etc. Y en poblaciones con tan escasa capacidad de resistencia, todas y cada una de las enfermedades infecciosas, aun las de menor peligro, tienen dramáticas consecuencias. Esta es la razón de que, en la Alemania de los años 1326-1400, pueden contarse unos treinta y dos años señalables *nigro lapillo* por haber estado cubiertos de epidemias. Epidemias que no todas fueron *pestes*, sino que, con su acumulación de efectos, tuvieron consecuencias muy graves para la población. Por otra parte, si la peste de 1348 afectó principalmente a los adultos, permitiendo a la generación joven desarrollar a continuación su función reproductora, la epidemia de 1360 creó los mayores vacíos entre los más jóvenes (mortalidad de los *infants*) y la de 1371 entre los adultos (los *mitjans:* así se les llamó en Cataluña). De esta forma, con los efectos combinados de una generación a otra, las pérdidas globales, directas e indirectas, fueron enormes. En suma, resumiendo lo dicho hasta aquí, desde el segundo decenio, por lo menos, del siglo XIV (e incluso antes), se interrumpe aquel lento trabajo de reconstitución (y, en buena parte, creación) del capital demográfico europeo, que, entre mil obstáculos, venía realizándose desde hacía varios siglos, y del que, más que las raras (e inexactas) cifras de que se dispone, nos ofrecen buen testimonio múltiples pruebas: canalización de ríos, saneamientos, tala de bosques, signos todos ellos de laboriosidad humana, que son, al mismo tiempo, causa y efecto de recuperación demográfica. Efecto, porque sólo con un número muy grande de brazos pueden emprenderse obras de tal magnitud; causa, porque aquellos trabajos, al crear las premisas para una elevación del nivel de vida (tanto desde el punto de vista de la alimentación como desde el de las condiciones higiénicas), permiten un franco incremento demográfico. Si es cierto —como ha podido afirmarse recientemente— que la malaria, aunque sin desaparecer, fue menos mortífera a partir del siglo XII, hay que atribuirlo a los trabajos de saneamiento y de canalización de los cursos de las aguas, que redujeron el campo de acción del anofeles. De igual modo que, después, la reducción de las disponibilidades de mano de obra, al hacer imposible la ampliación de aquellos

trabajos e incluso al no permitir la conservación de las obras terminadas en épocas anteriores, originó un recrudecimiento de aquella enfermedad.

Así, en tan frágil equilibrio, se da un verdadero movimiento pendular de causas y efectos, de naturaleza igual, pero de signo diferente cada vez: negativo y positivo. La peste de 1348 se inserta en una línea negativa, de la que acaso constituya uno de los puntos de mayor depresión.

En los primeros años del siglo XIV, se tiene la impresión de que se fue creando un desnivel entre recursos y población, por lo que se hizo necesario alcanzar un nuevo equilibrio. Esto no trata de ser, en absoluto, una explicación de las *causas* del desorden económico, que se introduce a partir de este tiempo: es un dato de hecho. De las raíces profundas, se hablará a continuación. Aunque parezca arbitrario (pero lo es sólo relativamente), elijamos como primer elemento cronológico la carestía de los años 1313-1317 y postulemos que ésta ejerciera sus efectos sobre una población en su *optimum*, completamente a salvo de carencias nutritivas y no dañada por epidemias anteriores. De todas formas se extendió por varios países europeos con intensidad muy considerable. Los precios, que en Francia habían oscilado, desde 1201 a 1312, entre cifras del orden de tres, cuatro, cinco, con rarísimas subidas en torno al 10, en 1313 alcanzan un índice de 25, y en 1316 de 21. Por criticables que sean estas cifras de D'Avenel, no hay razón alguna para dudar de la intensidad dramática de los fenómenos denunciados con respecto a aquellos años. En cuanto a Inglaterra, por lo demás, la confirmación que se obtiene es clarísima: entre 1208 y 1314, los precios se sitúan alrededor de tres, cuatro, cinco chelines, con subidas máximas hasta siete y ocho chelines (nueve, dos, tres/cuatro en 1295); en 1315 y 1316, se pasa bruscamente a 16 chelines.

¿Hasta qué punto estos movimientos franceses e ingleses son característicos sólo de estos dos países? Los elementos dispersos de que se dispone parecen autorizar a hablar de una «European Famine» (sirviéndonos del título de un apasionante ensayo de H.-S. Lucas). Se abre ahora un período tal vez no nuevo, pero ciertamente más intenso, de la que puede definirse como una auténtica miseria fisiológica. Y de esta suerte, al lado de consideraciones de higiene médica y de condiciones externas de producción agrícola, se llega, a través de la palabra *miseria*, a lo social. En efecto, a la gran subida de los años antes indicados, sigue un período de años de precios muy bajos (es decir, tales que permiten a los campesinos y a los propietarios agrícolas sólo pobres beneficios) con algunos desplazamientos máximos muy considerables, tanto más relevantes —socialmente ha-

blando—, cuanto que se producían en un período de precios descendentes, es decir, en un período en que las posibilidades de acumulación de reservas (monetarias o de bienes) eran limitadísimas. Es cierto, pues, que, en todo el período de 1313 a 1348, una serie de carestías y epidemias mina cada vez más el patrimonio demográfico y biológico de toda Europa. Y es sobre este mundo humano debilitado sobre el que se abate la «muerte negra», la «gran muerte», la «grosse sterben». ¿Una epidemia como las otras? Mucho más. Por primera vez desde el siglo VI, reaparece en Occidente la peste bubónica; los vacíos que crea son inmensos. Llegada del Medio Oriente, donde se había extendido ya en 1347, alcanza en 1348 a una gran parte de Europa (Italia, Francia y parte de Inglaterra); se propaga en el 49 al resto de Inglaterra y Alemania; por último, en el 50, llega a los países escandinavos. Estos mismos años están precedidos y acompañados de carestías muy importantes: hecho grave, no sólo por las razones antes indicadas de debilitación fisiológica, sino también por otro fenómeno. Si la peste en las ciudades origina un movimiento migratorio de las gentes acomodadas (¿hay que recordar la tertulia florentina del *Decamerón* de Boccaccio, puesta a salvo ante las primeras manifestaciones del mal?), la carestía, por su parte, determina un flujo del campo hacia las ciudades, donde las medidas administrativas de las autoridades públicas permiten a los hambrientos encontrar remedio a las terribles exigencias del hambre. En este movimiento de fuga y de aflujo, la población de la ciudad supera su nivel normal; y a ese ambiente urbano superpoblado (con el consiguiente empeoramiento de las condiciones higiénicas), llega la peste: los vacíos que crea por todas partes, sin exclusión, son enormes. Es, desde luego, imposible determinar con precisión si las ciudades sufrieron más que el campo; por las razones antes indicadas, los cálculos son casi imposibles. En efecto, muchos de los muertos de las ciudades no son más que campesinos de inmigración reciente —y, al menos en los propósitos, temporal—; es de creer, en cambio, que una parte de los muertos en el campo fuesen «ciudadanos» que, en su afán de huir del contagio, hubieran abandonado la ciudad. Este mecanismo, característico de todos los sistemas de carestía-epidemia hasta la iniciación del mundo moderno, explica la inutilidad del razonamiento mediante el cual se pretende que si, por ejemplo, la población de una ciudad era en 1345 de 100.000 habitantes y de un censo de 1351 resulta que esa misma ciudad tenía 50.000 habitantes, la pérdida humana debe valorarse alrededor del 50 por 100. Cálculo estéril, porque, en realidad, es muy lícito suponer que esa ciudad, en el momento de la peste, pasara de 100 a 120, 130, 140.000 habitantes y que pre-

cisamente en esa parte de población adicional fuese más alto el índice de mortalidad. Igualmente inútil es el cálculo de la mortalidad de algunos distritos rurales, precisamente porque el bajo número de muertes que a veces se encuentra en ellos se debe a que está calculado en relación con la población allí existente *antes* de la carestía-peste, sin tener en cuenta que una parte de aquella población, en el momento de la epidemia, estaba ausente del distrito y se había refugiado en la ciudad. Una prueba más —y, al mismo tiempo, un complemento— de la existencia de este mecanismo se tiene en el hecho de que, muy a menudo, una epidemia no sólo es *precedida*, sino también acompañada y *seguida* de una carestía, por la evidente razón de que, habiéndose refugiado los campesinos en la ciudad, faltan en los campos los brazos necesarios para los trabajos de la cosecha siguiente. ¿Qué valor tiene, entonces, decir que la población urbana disminuyó en la mitad o que la población rural sufrió de la peste *menos* que la ciudadana? Será mejor buscar medidas de otro género: por ejemplo, la reducción del número de miembros de los consejos municipales (en Spoleto, después de la peste de 1348, el número de Priores se redujo de 12 a 6; los miembros del común, de 1.000 a 300) o de categorías profesionales específicas (en Hamburgo, de 40 carniceros, murieron 18; de 34 panaderos, 12; de 50 funcionarios de la ciudad, 27; de 21 consejeros de la misma, 16...).

No hay duda, pues, de que la población europea se vio fuertemente reducida por la acumulación de las carestías-epidemias desde 1315 a 1350; la peste negra extendió pavorosamente los vacíos que ya se habían producido. Y es de advertir que el nivel general de la población europea a comienzos del siglo XIV no volvió a alcanzarse hasta avanzado el XVI, como demuestran las cifras siguientes para el total de la población europea:

Años	*Cifras (en millones)* (según M. K. Bennet)	(según J.-C. Russel)
1000	42	52,2
1100	48	
1200	61	61
1300	73	
1340		85,9
1350	51	
1400	45	52
1500	69	70,8
1600	89	

Por otra parte, los datos más concretos de que se dispone, sólo respecto a Francia, Alemania e Inglaterra, confirman esta impresión (según W. Abel):

	1200	1340	1470	1620	1740	1800
Francia	12	21	14	21	17	27
Inglaterra	2,2	4,5	3	5	6	9
Alemania	8	14	10	16	18	24
(en millones)	22,2	39,5	27	42	41	60

Se trata, evidentemente, en gran parte, de apreciaciones, de valoraciones aproximativas, sobre las que podría discutirse largamente (y no ha dejado de hacerse). Pero la impresión que de ellas se recibe es, sin duda, válida, y, cualquiera que sea la serie que se examine, el vacío demográfico se manifiesta claramente entre los siglos XIII y XV. Por lo tanto, al margen de todo cálculo de precisión muy engañosa, esa contracción sigue siendo, respecto a ese período, una de las pocas cosas seguras que pueden afirmarse.

No hay que dejarse atraer, sin embargo, por la magia de las cifras. Más frutos se lograrán considerando que el hecho verdaderamente importante es lo que podríamos llamar la desorganización económico-social de Europa. En efecto, los cambios que se producen son enormes. En primer lugar, una parte de los campesinos, que habían abandonado el campo a consecuencia de la carestía, nunca volvieron a él. No sólo porque una parte de ellos muere en las ciudades, sino porque los supervivientes tienen la posibilidad de ocupar los puestos —en todos los sentidos— de los ciudadanos muertos. Además, entre los ciudadanos supervivientes, se asiste, por el simple juego de las herencias, a fenómenos de concentración de fortunas que permiten la renovación de nuevas actividades a escala más amplia. Pero el campo se despuebla: la ciudad, con sus atractivos —tanto más estimables después de haber sobrevivido a un auténtico juicio de Dios, como lo es una peste a los ojos de los contemporáneos—, llama a los hombres, que se «urbanizan». En efecto, esos enormes cataclismos que son las carestías-epidemias, aunque considerados en la opinión popular (y no sólo en la popular) como un castigo divino, por la corrupción de las costumbres, los pecados, el apartamiento del camino recto, no originan una vida moral más cristiana. Si, por una parte, determinan movimientos de gran intensidad espiritual (de la

que, a veces, no está ausente una dosis de histerismo: recuérdese a los Flagelantes de los años 1349 y siguientes, que atravesaron una gran parte de Europa, «desnudos, con látigos, en fila como en procesión, gritando y cantando canciones adaptadas a sus ritos»), provocan, por otra, una relajación general. Y es comprensible: el sentimiento de la incertidumbre de la vida, que puede ser destruida en un instante y de un modo atroz, engendra una sensación de provisionalidad, en la que no puede construirse nada estable; la necesidad de huir de los contactos personales, por miedo al contagio, rompe los vínculos familiares y, más generalmente, sociales; los mil ejemplos de cobardía social (el más impresionante y frecuente es el abandono de sus fieles, ante la muerte, por parte de los sacerdotes) acaban con la resistencia de los más; el concepto del Dios de amor, ante la enormidad de las muertes, se transforma en el concepto del Dios de justicia (que, además, íntimamente, es sentida como injusticia); la irracionalidad se impone y origina los «pogroms»: caza del judío, caza del morisco, del extranjero; odio de raza y aversión religiosa aparecen con acrecentada violencia, aunque no hay que olvidar que, a menudo, tras esos odios se ocultan intereses económicos concretos, que transforman los «pogroms» en verdaderas manifestaciones de odio de clase. De igual modo que, en el plano médico-social, estas carestías-epidemias determinan, como hemos visto, un ciclo infernal, en el plano moral-espiritual introducen un círculo vicioso: cada carestía-epidemia, que al principio es considerada como castigo divino, lentamente va engendrando una degradación de la conciencia social y moral. Así, con la llegada de la calamidad siguiente, los argumentos que invocan el principio del castigo divino reaparecen más fuertes, pero, al mismo tiempo, la calamidad se abate sobre una población cuyos principios han sufrido ya, en el momento del flagelo anterior, una honda conmoción.

Si nos atenemos de nuevo a la suposición antes enunciada de una Europa «virgen», en su *optimum* (económico, moral, social, demográfico, biológico), a finales del siglo XIII, hay que reconocer que, hacia la mitad del siguiente, la situación ha cambiado de modo notable. Es precisamente ahora cuando se inicia el auténtico tema de este volumen.

II. EL CAMBIO DE LA ESTRUCTURA AGRICOLA

¿Puede decirse, entonces, que la demografía es el *deus ex machina* de todo? ¿Que la «crisis» del XIV tiene su origen en la concentración demográfica, que se perfila a partir de los

comienzos del siglo? En realidad, aceptar tal solución equivale a una verdadera tautología, ante la que la primera reflexión debe ser: *¿por qué* hay contracción demográfica? *¿Cómo* explicar que en el seno de una sociedad como la del siglo XIII, en la que todo va muy bien, la población comienza a decrecer? Decir que no se podía ir más lejos en la tarea de talar bosques, o que ya no era posible roturar más que terrenos pobres, tierras marginales de escaso rendimiento, o, incluso, que se había roto el «precario equilibrio» entre ganadería y agricultura, no es una respuesta, porque con esos argumentos se entra ya en la «crisis».

Pero tal vez sea preferible aislar, momentáneamente, el problema de su origen, para ver en seguida en qué consiste esa «crisis».

El primer sector hacia el que debe dirigirse la investigación es la agricultura; ésta, en una sociedad como la de la Europa medieval (y, fuera ya de la Edad Media, hasta el siglo XVIII), representa la máxima parte de la producción económica de todos los países, la principal fuente de beneficios de las poblaciones. No nos dejemos fascinar por los esplendores «comerciales» e «industriales». Aquellos grandes comerciantes, aquellos poderosos banqueros y otros geniales emprendedores son, muy a menudo, epifenómenos, o, por lo menos, lo son si se les considera en relación proporcional con la verdadera y sustancial trama económica de su tiempo: la agricultura. No es imprudente afirmarlo, y no es inútil repetirlo: todo «éxito» colectivo en el terreno comercial de los siglos XII y XIII está estrechamente vinculado con el extraordinario florecimiento de la agricultura de aquellos siglos. Ahora bien, desde los comienzos del siglo XIV —lo hemos indicado antes—, hay un cambio de escena. Antes de entrar en consideraciones, será oportuno ofrecer elementos de hecho. Los más numerosos son los que se refieren a Inglaterra. En los bienes del castillo de Wistow, dependiente de la Abadía de Ramsey, se asiste a una fuerte reducción de la productividad del suelo: respecto al grano, la relación simiente/cosecha pasa de 1:6, a mediados del siglo XIII, a 1:3,3 en 1318 y en 1335, y a 1:2,7 en 1346. Por otra parte, se desarrolla una pauperización progresiva de los tipos de cereales cultivados; mientras, a mediados del siglo XIII, el trigo y la avena son los cultivos más comunes, hacia 1430 los tipos predominantes son la cebada y las leguminosas (estas últimas ni siquiera se cultivaban en 1247): la avena desaparece completamente y el trigo se reduce a muy poco. Nos encontramos ante una lenta evolución en sentido inverso de los dos grupos de productos: si se atiende a la serie completa de los magníficos datos publicados por J. Raftis, se advierte claramente que

estamos en presencia de un auténtico cambio de estructura. Paralelamente (y el paralelo es mucho más estrecho, porque lo que ahora examinamos se refiere al castillo de Houghton, dependiente de la misma Abadía de Ramsey), se produce la progresiva extinción del patrimonio zootécnico: de 28 bueyes y seis caballos en 1307, se pasa —con ritmo progresivamente descendente— a seis caballos y cinco bueyes en 1445, a 12 caballos sin ningún buey en 1454, y a sólo cuatro caballos en 1460. Reducción de ganado que, naturalmente, no termina en sí misma, sino que acarrea graves consecuencias para el laboreo de la tierra: en efecto, correspondiendo con la progresiva disminución y definitiva desaparición de los bueyes, se asiste a la contracción del número de arados, que de 5 en 1307 se reducen a 1 en 1419. Esta decadencia de la organización agrícola va acompañada de una disminución de los cánones de arriendo de la tierra, que, en el caso del castillo de Bigod (Norfolk), pasan de 10,69 peniques por acre en 1376-1378 a 9,11 peniques en 1401.

Al lado de estos fenómenos, se producen impresionantes movimientos de despoblación agrícola, que dan lugar a los que hoy hemos convenido en llamar «pueblos abandonados». Una comunidad arraigada en torno al castillo de Grenstein (Norfolk), y de cuya vitalidad hay testimonios en 1250-1266, desaparece después completamente. Otro ejemplo: Cublington (condado de Buckingham) en 1283 tiene unas cuarenta familias, y sus componentes trabajan cerca de 160 hectáreas; en 1304, la superficie cultivable se ha reducido a 120 hectáreas, y a sólo 64 en 1346, mientras un documento de 1341 nos habla de 13 casas abandonadas y presenta un cuadro de desoladora miseria: ningún cabeza de familia puede pagar impuestos. Y no se han citado más que dos ejemplos, cuando puede calcularse que cerca de 450 grandes pueblos y un número todavía mayor de pequeñas aglomeraciones (cerca de una quinta parte de los lugares poblados en Inglaterra) han desaparecido. Fenómeno de consecuencias tanto más graves, cuanto que se concentra sobre todo en las regiones del Este, que por tradición son grandes productoras de trigo, en parte destinado a la exportación. Hay que añadir también la formación, en gran número, de extensos «enclosures» (vallados), que suponen —además de reagrupaciones de propiedades dispersas o divididas— la enorme difusión de las ovejas. «Las ovejas se zampan a los hombres», dirá más adelante Tomás Moro: exageración, sin duda, pero también valioso testimonio de un proceso de transformación.

De estas fugas de la tierra, de estos abandonos de pueblos agrícolas, resulta, justamente con las pérdidas derivadas de las epidemias, una reducción de la mano de obra, con el consi-

A la par que a la descomposición de los centros habitados, se asiste a una fuerte reducción de la producción de cereales y a la extensión de los bosques: el examen del polen de las turberas de Roten Moor muestra claramente una expansión de las plantas de tallo alto, en detrimento de los cereales. Estos procesos de avance de los bosques en Alemania han debido de efectuarse, muy probablemente, siguiendo el camino clásico: los abedules y otras plantas de crecimiento rápido son los primeros en reconquistar el suelo; las otras, más lentas pero más «conquistadoras», les siguen, con intervalos más o menos largos.

Simultáneamente con la gran reducción de las superficies cultivadas de cereales, se registra un aumento de la ganadería, del que puede encontrarse un valioso testimonio en la gran cantidad de carne de buey y de oveja que surte las mesas de los alemanes, a finales del siglo XIV y en el XV. No hay que olvidar tampoco otros cultivos compensatorios: por ejemplo, en la región del Mosela, se intensifica el del lino; alrededor de Erfurt, el glasto sustituye al trigo, y, alrededor de Spira, se cultiva rubia. Adviértase que se trata de productos que se prestan a procesos industriales. La consideración es importante, y habremos de volver sobre ella.

Por otra parte hay que señalar que, al lado de estos cultivos, se introducen o, al menos, se intensifican otros más propiamente agrícolas: fruta *(Erfurt)*, viña *(Harz)*. Elementos importantes, todos, que nos recuerdan el cambio sufrido por el paisaje agrícola de Alemania en este período.

Este cambio, por lo demás, se produce también en otros países, como en los Países Bajos, en Dinamarca, en Suecia, en Noruega, donde los Wüstungen surgen muy numerosos. En esta época es cuando Dinamarca se convierte en exportadora de ganado de matadero hacia Lübeck y Hamburgo; Noruega, en exportadora de mantequilla para las ciudades hanseáticas; los Países Bajos transforman una gran parte de las tierras laborables para el cultivo de forraje.

Polonia constituye una especie de excepción dentro del conjunto europeo: en efecto, al igual que en la Alemania Oriental, no se perciben en ella síntomas tan intensos de hundimiento agrícola como en las otras regiones de Europa. Una posible explicación puede radicar en el hecho de que el impulso colonizador común al conjunto europeo entre los siglos XI y XIII no se extingue en Polonia, pues los señores polacos encuentran un punto de apoyo en la afluencia de los colonos flamencos y alemanes. Pero no se trata de su presencia física, sino del régimen jurídico que se introduce a consecuencia de su llegada y que ofrece un elemento positivo y negativo al mismo tiempo:

positivo, porque en los pueblos de régimen jurídico germánico sobrevive —e incluso se afirma— la libertad personal de los campesinos, mientras se perfila la figura de un medio propietario (los *sculteti)*; negativo, porque precisamente apoyándose en estos elementos germánicos la nobleza polaca podrá acrecentar —sobre todo durante el siglo xv— la reserva señorial *(folwark)*, con su inevitable cortejo de trabajos obligatorios, privilegios, etc., e iniciar una política de dura explotación campesina que continuará durante muchos siglos más.

De este modo —y como juicio de conjunto que, evidentemente, oculta aspectos particulares—, puede decirse que, en el caso de Polonia, se asiste a la transición sin solución de continuidad —pero no sin algún signo de fricción— desde la fase de expansión agrícola de los siglos XI-XIII (común al conjunto europeo) a la de reacción de los señores, propia del XVI y sobre todo del XVII.

Estos son los cambios que pueden advertirse en el sector agrícola del bloque continental europeo. ¿Y las grandes penínsulas? También éstas ofrecen sustancialmente el mismo movimiento de fondo que el bloque, si bien con algunos caracteres específicos en lo que se refiere a la situación de los grandes propietarios.

Lo primero que se aprecia es la extraordinaria difusión de la ovicultura, que se manifiesta con violenta evidencia en la historia de la agricultura española entre el siglo XIII y finales del XV. Sería tentador, como atractiva interpretación teórica, imaginar que este fenómeno no se produjo hasta después de la peste de 1348. Se podría razonar así: habiéndose reducido las disponibilidades de mano de obra para los trabajos del campo, las propiedades se transformaron, orientándose hacia la ganadería. Pero ésta, repetimos, es pura construcción teórica (formulada, desde luego, por muchos historiadores, tanto en lo que se refiere a España como a Inglaterra), porque ya medio siglo *antes* de la gran peste hay importantes exportaciones de lana española, y los *merinos* se introducen en la península entre los años 1290 y 1310. Entre los comienzos del siglo XIV y el año 1467 el número de cabezas de ganado aumenta, aproximadamente, de 1.500.000 a 2.700.000. Toda la zona interior de la Península Ibérica está interesada en esta actividad, que, como todo fenómeno de pastoreo, no puede menos de favorecer la formación de propiedades enormemente extensas.

Paralelamente con este gran desarrollo del pastoreo, cuyos beneficios, como se sabe, son exclusivos de un número muy restringido de personas, la agricultura decae, sobre todo en el sector cerealícola, hasta el punto de que, a finales del siglo XV, el abastecimiento de trigo se convertirá en uno de los más

graves problemas que tendrán que afrontar los Reyes Católicos. La viña prospera —al menos, relativamente— y en Cataluña se afirma vigorosamente la horticultura. Pero un marcado carácter distintivo divide a España: Castilla y, en general, toda la parte central de la península ven la formación de una aristocracia rica, poderosa; Aragón, y sobre todo Cataluña, presentan, en cambio, inequívocos signos de decadencia. Las doscientas grandes familias catalanas se reducen a poco más de una decena a finales del siglo XV.

Portugal puede facilitarnos una confirmación del caso español. La más reciente historiografía no duda ya en declarar que uno de los principios motores de la expansión portuguesa hacia las islas del Atlántico (Madera y Azores) debe atribuirse a la búsqueda de terrenos que dedicar a la cerealicultura. Esta hambre —en el sentido literal del vocablo— de trigo cultivado en la «colonia», ¿no debe considerarse como el reflejo de carencias productivas metropolitanas?

En lo que se refiere a Italia, se tiene la impresión de que la historiografía de nuestro tiempo, demasiado entregada a la admiración de los éxitos de las ciudades (pero, como se verá luego, más que de *éxitos* será preciso hablar, en el mejor de los casos, de *resistencias),* había resuelto el problema demasiado rápidamente, negando la existencia de la crisis. No hay duda de que el caso italiano es un caso de extraordinaria resistencia (y cuando decimos Italia, aquí nos referimos sólo a la parte centro-septentrional; desde el Estado Pontificio hacia abajo, el proceso es absolutamente distinto): la fortísima acumulación de poder (no sólo como dinero, sino como influencia, prestigio, convicción arraigada de las propias posibilidades), ha permitido una perduración más tenaz. En la parte meridional de la península, así como en Sicilia, sobre todo en algunas regiones (la meseta de Pulla, en primer lugar), se produce una intensificación de la cría de ganado, de la que son elocuente expresión las grandes exportaciones de queso siciliano y de lana de Pulla, aunque esta última fuese de mediocre calidad. Pero, en todo caso, parece difícil —en el estado actual de los conocimientos historiográficos— afirmar nada definitivo sobre los movimientos de la economía agrícola de estas regiones. Lo mismo puede decirse, más o menos, de una buena parte del Estado Pontificio.

La evolución que se dibuja en la Italia del Norte y del Centro es compleja. A pesar del innegable triunfo de aquella forma más evolucionada (política, económica y socialmente) que fue el común, la propiedad feudal continuó representando «la espina dorsal de la estructura económica y jurídica del país» (P. S. Leicht). Esta es una verdad que no debe olvidarse, al

margen —repetimos— de los innegables éxitos del sistema comunal, evidentes no tanto por haber creado un cambio total como por haber contribuido al paso de importantes propiedades de manos de los grandes feudatarios nobles a las de la pequeña nobleza. Pero todo esto no significó, en realidad, una profunda transformación (como se ha creído durante mucho tiempo) en el estado jurídico y social de los trabajadores. Es, sin duda, un tanto ilusorio pensar que los actos de manumisión colectiva, a los que los comunes recurrieron (pero menos de lo que se cree) como a un instrumento de lucha contra los grandes —viejos— feudatarios, tuvieran verdaderamente, para los hombres que dirigían la política de los comunes, un valor de medio de subversión completa de la organización rural; de modo que, «mientras desaparece totalmente, en el campo, la servidumbre personal, no se llega a la supresión efectiva del vínculo que ligaba al cultivador dependiente con la tierra sobre la que vivía» (G. Luzzato). En todo caso, a pesar de las modificaciones introducidas, a finales del siglo XIII la propiedad eclesiástica —que representa una buena parte de la gran propiedad feudal o semifeudal— se mantiene firmemente en poder de sus viejos propietarios. Este es un elemento importante: la acción del común se ha desarrollado —donde y en la medida en que se ha desarrollado— esencialmente respecto a la propiedad laica, dejando sobrevivir el conjunto de la propiedad eclesiástica. La ruina de esta última se produce a partir del siglo XIV; y esto es, verdaderamente, un fenómeno decisivo.

Aunque tal es el cuadro que —en sus líneas maestras— puede esbozarse de las intrincadas y peculiarísimas vicisitudes de la agricultura italiana en sus implicaciones sociales, debe subrayarse que, en el plano de la producción, se asiste, a partir del siglo XIV, a una contracción. Se detienen, en primer lugar, los grandiosos procesos de saneamiento, de roturación y de canalización de los cursos de aguas, que habían caracterizado los siglos anteriores. Y, por el contrario, se manifiestan signos de abandono, que llegan hasta los Wüstungen, en muchísimas regiones [1].

De modo que, para terminar, no parece que pueda haber mayores dudas sobre la inclusión de la agricultura italiana —incluso de la Italia opulenta— en el cuadro de las dificultades generales europeas.

Todo lo hasta ahora expuesto puede remitirse a una matriz europea común. Las vías para llegar a ella son numerosas. Aquí

1 Debemos la valiosa y novísima noticia a la cortesía de la señorita Zuber y de J. Day, que actualmente están trabajando, en el cuadro de Italia, en este apasionante tema de los Wüstungen.

se indicarán sólo dos. Una: el comercio del trigo. ¿No es, acaso, significativo que los países del norte de Europa, a partir del siglo XIV, empiecen a abastecerse de cereales en Danzig, a donde llegan desde los territorios de la Orden Teutónica? ¿No hay que ver en esto la prueba de una disminución de la producción de cereales en los distintos países —desde Inglaterra hasta Flandes y hasta Noruega—, obligados a buscar en otra parte, fuera de sus fronteras y de sus intercambios, la nueva fuente de abastecimiento? A este cuadro corresponde la situación mediterránea, que muestra —entre los siglos XIV y XV— una reducción de los tráficos internacionales de cereales. El hecho es que las posibilidades de exportación de varias regiones tradicionalmente exportadoras se contraen notablemente. ¿Nos hallamos, entonces, en contradicción con cuanto hemos dicho antes a propósito de los países del norte de Europa? Mucho menos de lo que puede parecer. En efecto, la única diferencia está en el hecho de que dentro de la cuenca del Mediterráneo no existe la posibilidad de «descubrir» nuevas fuentes de abastecimiento (excepto las regiones del mar Negro, pero aquí el problema se complica mucho, por la intervención de factores geopolíticos y militares). Resulta, pues, que este aspecto comercial ilustra, o confirma incluso, algunas deficiencias estructurales de la agricultura de la Europa Occidental.

La segunda vía puede servir para revelar, detrás de estas carencias materiales, por lo menos toda una gran parte de los cambios y de las tensiones sociales que fueron consecuencia de aquéllas. Es el camino de las revueltas campesinas. Los siglos XIV y XV están jalonados de motines. Sin hablar de los importantes levantamientos de la *Jacquerie* francesa (1358) o de la revuelta inglesa de 1381, debe tenerse en cuenta que estos dos siglos están animados por un continuo sentido de rebelión, soterrado o brutalmente manifiesto. Los temas del desprecio campesino —«der Bauer ist an Ochsen statt, nur dass er keine Hörner hat» [el campesino sustituye a los bueyes de los que se diferencia por el hecho de no tener cuernos] o «Jacques (es el campesino francés, genéricamente llamado Jacques) bon homme a bon dos, il souffre tout»— están ya a punto de transformarse en temas de miedo: «A furore rusticorum, libera nos Domine!» Por otra parte, se manifiesta ahora un importante hecho nuevo: el campesino empieza a encontrar aliados en sus rebeliones. Es frecuente que coincidan cronológicamente los alzamientos en el campo y en las ciudades: la revuelta parisiense de Etienne Marcel y la *jacquerie* de 1358; la revuelta londinense de Wat Tyler y los movimientos campesinos de 1381... Se trata de un fenómeno muy importante en la historia social —y en la historia *tout court*— de Europa. Del mismo modo —y un poco

como anticipación de cuanto luego se dirá a propósito de las economías de las ciudades—, se asiste ahora a una simultaneidad de las revueltas en los distintos países europeos: los *Ciompi* en Florencia (1378), Philippe van Artewelde en Gante (1381), Wat Tyler en Londres (1381), Tuchins en el Languedoc y Maillotins en París (1382). Integración y simultaneidad de las revueltas son inmediatas manifestaciones de todas las dificultades del momento económico.

III. FACTORES DE LA «CRISIS» AGRICOLA Y SUS CONSECUENCIAS SOCIALES

Pero es hora ya de tratar de localizar el sentido más profundo de los cambios que caracterizan esta «crisis» del siglo XIV. Es, en cierto modo, el problema de la génesis, que antes ha sido aislado y que ahora es preciso tomar en consideración.

Un dato cierto, que resulta de todo lo dicho hasta ahora, es que la producción global agrícola europea se redujo en el curso del siglo XIV. También la población sufrió graves contracciones. ¿Puede decirse, pues, que los bienes disponibles siguen siendo iguales —*per capita*— a aquellos de que se disponía anteriormente? Para eso habría sido necesario que la reducción de la producción agrícola hubiera sido proporcional a la de la población. Evidentemente, es difícil encontrar una confirmación total de esta hipótesis: se carece —y se carecerá siempre— de una documentación lo suficientemente precisa como para resolver el problema de un modo exhaustivo. Sin embargo, la *impresión* general que se saca del estudio más atento de las crónicas, documentos y textos de la época es que también unitariamente la producción fue menor. Pero el problema, en este punto, se complica alarmantemente. Piénsese que la contracción de la producción puede resultar compensada —en el plano de la alimentación— por un aumento de las disponibilidades de carne. Y esto por indicar uno solo de los múltiples aspectos que hacen imposibles los cálculos, tanto por individuo como globales, de la producción agropecuaria de este tiempo.

Pero, al margen de cálculos o de impresiones, sigue en pie un hecho que es absolutamente innegable; es decir, una mayor fragilidad, un progresivo resquebrajamiento de las estructuras agrarias de Europa, ya a partir de los comienzos del siglo XIV. Todo está en movimiento, en agitación. ¿Por qué? Las respuestas han sido variadas: «brusco» empobrecimiento del suelo arable; «brusco» cambio del clima, más frío a partir del siglo XIV. Todos estos elementos —y otros que podrían añadirse— merecen, sin duda, ser tomados en atenta consideración.

¿Cómo negar, en efecto, después de los muy serios estudios realizados en estos últimos tiempos, que el progresivo avance de los glaciares alpinos y polares durante el siglo XIV es un síntoma de un clima frío y húmedo, que ha tenido graves consecuencias para la producción agrícola europea? De ahí se derivaría un retroceso de la frontera septentrional del trigo en Irlanda y en los países escandinavos, y el retroceso y la desaparición de la viña en Inglaterra. Elementos ciertamente importantes, pero que no es posible identificar como *causa causans*, porque del mismo siglo XIV sabemos, por ejemplo, por los trabajos de K. Müller, que muchos años cálidos y secos fueron particularmente favorables a la viticultura alemana. Otro elemento que se ha considerado como uno de los factores determinantes de la erosión del poder feudal ha sido el cambio introducido en la forma de pago de los cánones debidos al señor por los campesinos, que fueron progresivamente autorizados a pagar una parte de ellos en dinero. Sin negar —quede bien claro— el fenómeno en sí mismo, es de creer que éste no tuvo gran alcance, y no sólo porque no se manifestó con intensidad tal que cambiase totalmente la forma de pago del censo, ni porque, en general, se verificó sobre todo con retraso, cuando la «crisis» era ya una realidad, ni porque los pagos en dinero —en el seno de las relaciones concernientes a una misma propiedad— son raros, pues seguía predominando la forma mixta de dinero y productos en especie. El punto esencial consiste en que, al fijarse los cánones para mucho tiempo, mientras la moneda se depreciaba incesantemente, la parte del censo en dinero que los campesinos debían al señor, a la larga, no representaba gran cosa. No sería difícil presentar casos en los que esta debilitación progresiva de la importancia de la renta monetaria percibida por el señor aparece netamente reflejada.

Todos estos elementos remiten siempre al mismo punto, a la «crisis» de la agricultura en el siglo XIV. Pero el lector habrá advertido que siempre escribimos «crisis» entre comillas. No es un procedimiento tipográfico adoptado para dar mayor valor a la palabra; es que hemos querido darle un especial significado. En efecto, este siglo XIV se presenta con un carácter bivalente. Si se consideran los elementos materiales, cuantitativos de la vida agrícola, la crisis es innegable: hay contracción, hay retroceso. Pero en esta descomposición se perfila también el comienzo del derrumbamiento del feudalismo; se derrumban las relaciones feudales de producción. La servidumbre disminuye, y el señor debe encargarse, eventualmente, de la explotación directa de sus propiedades, no ya valiéndose de mano de obra ligada a él feudalmente, sino comprando trabajo. Mentalmente, intelectualmente, psicológicamente, el señor no está

hecho para adaptarse a esta profunda transformación. Ante los aumentos de salarios, su reacción es brutalmente simple. Valiéndose de su poder político, hace promulgar ordenanzas que prescriben severas reducciones salariales (así, por ejemplo, en Inglaterra, una ordenanza de 1350 dispone que los trabajadores sean retribuidos con los salarios en curso en 1346). Pero todo es inútil, pues los mismos feudatarios que imponen tales textos son los primeros en violarlos. Se ven obligados a violarlos, porque la mano de obra escasea. Es todo un mecanismo que se pone en movimiento.

El sistema feudal (en la acepción económica según la cual «el cultivo de la tierra se efectuaba mediante el ejercicio de derechos sobre las personas») abrigaba en sí mismo sus límites, sus contradicciones, sus gérmenes de corrosión. En el sistema *perfecto* (y, por lo tanto, teórico) de explotación señorial, cada parcela de tierra está destinada a producir sólo un determinado bien (en forma de producto agrícola, de producto artesanal o de prestación). Esto permite lo que durante mucho tiempo (y con notable exageración) se llamó la «autarquía» del sistema curtense. En el seno de este sistema, que —al menos en sus comienzos— es relativamente perfecto, fue posible la gran expansión agraria de Europa hasta el siglo XIII. Pero no se ha prestado suficiente atención al hecho de que, en el sistema curtense, además de los siervos que trabajaban directamente a las órdenes del señor, había otros que trabajaban, fuera de la corte central, sus correspondientes y minúsculas parcelas de tierra.

En esta situación, el señor no reinvierte dinero en sus tierras, porque *no quiere* reinvertir; el campesino-siervo no reinvierte, porque *no puede*, ya que la limitada superficie de tierra que cultiva no se lo permite: de aquí —y hasta finales del siglo XIII— deriva la reducción de la productividad. Por el momento, la situación no es dramática, pero precisamente esta reducción de productividad (que, para el señor, significa una disminución de la renta) empuja al propietario a un recrudecimiento de las condiciones que impone al siervo-campesino. Este recrudecimiento, inevitablemente, se traduce en un mayor descenso de la productividad. En este mecanismo se insertan —como agentes acumulantes— epidemias, carestías, abandonos de pueblos, retrocesos de cultivos y transformaciones de estructuras agrarias en estructuras de pastoreo. En este vasto proceso, el señor está condenado a perder, pero su derrota no aparecerá claramente hasta finales del siglo XIV. Primero se defenderá con fortuna, con habilidad y, a veces, con éxito, pero, en un plano europeo, el siglo XIV verá el fin de su predominio, y, al mismo tiempo, se sientan las premisas para una «refeudalización», naturalmente de tipo distinto del de las viejas estruc-

turas feudales medievales (cfr. c. II, final). El proceso de liberación definitiva de la tierra de formas feudales de explotación no tendrá lugar antes del siglo XVIII. El siglo XIV fue, pues, de «crisis» feudal, pero también de liberación campesina. La *ordonnance* de Luis X de 1315, las actas inglesas de liberación subsiguientes a la revuelta de 1381 (a pesar de todas las limitaciones que pueden encontrarse en documentos de esta clase), son síntomas de la debilitación que caracteriza la vida feudal de Europa. Y, paralelas a éstos, se encuentran señales de triunfo campesino: los cultivos de rubia o de lino, que se han consolidado en Alemania, ¿no son, acaso, testimonio de un nacimiento (o renacimiento en términos nuevos) de una industria rural? Y los campesinos, ¿no empiezan ahora a interesarse directamente en el negocio de los bienes producidos? ¿Y no es ahora también cuando empieza a aparecer una verdadera aristocracia campesina? En Inglaterra, en Weedon Beck, entre 1300 y 1365, el número de los detentadores no feudales de tierras pasa de 110 a 75 (33 por 100), pero lo que más importa es que ahora aparecen tres de ellos verdaderamente grandes, que dominan sobre los otros setenta y dos.

Por otra parte, no hay que olvidar que, en algunos países, nace ahora un interés económico de la burguesía de las ciudades por la agricultura, lo que implica la introducción en el campo de formas más «avanzadas», más modernas, de economía. Así, llega un momento en que aparece un nuevo propietario: será el Squire inglés o el Junker alemán, y su novedad consiste en que «quiere desembarazarse del orden medieval».

Todas las impresiones de catástrofe que produce la economía agrícola del siglo XIV proceden del hecho de que la documentación de que disponen los historiadores es exactamente la relativa a la propiedad señorial. Y en ella la «crisis» resulta clara. Doble «crisis» del señor, en cuanto productor y en cuanto detentador de privilegios. Pero cabe preguntarse: ¿hubo una «crisis» paralela de *todo* el mundo agrícola? Desgraciadamente, en el estado actual de los conocimientos historiográficos sólo se dispone de pocos elementos relativos a la consolidación de una nueva clase de propietarios agrícolas. Pero las lagunas documentales, aunque impiden determinar sus dimensiones (por lo menos con una relativa precisión), no impiden reconocer la existencia del fenómeno. Ciertamente, grandes regiones quedan fuera de este proceso de formación de nuevas energías (por ejemplo, la España de la Mesta, el sur de Italia); ciertamente, las grandes masas campesinas no se beneficiarán de este proceso de liberación; ciertamente, no todo es idílica simplicidad. Pero no debe olvidarse nunca que, en el seno de la «crisis» del siglo XIV, y para buena parte de Europa, existen elementos

innovadores, cuya importancia no es despreciable y que fueron determinantes del sucesivo desarrollo (no sólo agrícola) de algunas regiones europeas. Apoyándose en el examen del movimiento de los precios del grano (en descenso) y de los salarios (en alza), se ha hablado de una época de oro de los trabajadores. Es difícil decir cuánto haya de cierto en esta afirmación, pero fue, sin duda, una época de oro, por las inmensas posibilidades liberadoras en ella contenidas. «Posibilidades liberadoras», entiéndase bien; es decir, gérmenes, levaduras, no liberación general. A través de la «crisis» feudal del siglo XIV se lleva a cabo una vasta revolución: la empresa rural ya no estaba, en muchos casos, dirigida por los señores, sino por los campesinos, a pesar de la innegable permanencia de muchas formas de poder (y de prepotencia) feudal. Pero, si de una parte aparecen estos primeros campesinos enriquecidos, estos primeros campesinos con una dignidad de su trabajo, hay también que insistir en el hecho de que, paralelamente, aparece un proletariado agrícola. Los campesinos que, liberados de la condición feudal, no llegan a mejorar su situación, la ven empeorar claramente en el plano económico, aunque en el plano de las libertades civiles hayan alcanzado importantes metas.

De modo que, a este respecto, la «crisis» se presenta, al menos, con un triple carácter:

a) el señor ve, sin duda, durante todo el siglo XIV, que su propio poder se reduce notablemente —en todos los sentidos y bajo todos los aspectos;
b) algunos campesinos pueden, beneficiándose de la erosión del poder feudal, afirmarse en el plano económico;
c) una gran parte de los trabajadores de la tierra, aunque conquistan ahora unos derechos civiles a los que hubiera sido utópico aspirar apenas un siglo antes, no conquistan por ello un mejor *standard* de vida: al contrario. Y entonces se forma un proletariado agrícola cuyo peso se hará notar en la historia de Europa durante muchos siglos todavía.

En el estudio de las situaciones campesinas, nada es simple; antes bien, todo se presenta con aspectos múltiples que sería peligroso resolver con un ilusorio esquema unitario y simplista.

IV LA NUEVA FISONOMIA DE LA ACTIVIDAD «INDUSTRIAL»

El paso de la agricultura a la industria es, a pesar de las apariencias, sencillo y —esto es importante— justificado, especialmente en el caso de la industria europea del siglo XIV.

A continuación se expondrá el vínculo, muy estrecho, que existe (y que, especialmente desde el siglo XIV, se estrecha aún más) entre los dos sectores productivos. Pero, ante todo, será necesario introducir alguna precisión, que resultará muy útil al lector para valorar la entidad de los fenómenos. Cuando se habla de industria medieval, debe entenderse, en primer lugar, la industria textil. Había otros sectores, sin duda, pero es necesario precisar que, en realidad, tenían poca importancia o que, si llegaron a tenerla, fue sólo en relación con algunos caracteres peculiares del lugar en que se manifestaron (así, por ejemplo, las construcciones navales en Venecia), o de la especial función económica a que podían estar destinados sus productos (así, por ejemplo, la industria minera de metales preciosos, singularmente importante para la amonedación). Pero no basta. Dicho lo que antecede, hay que concretar las dimensiones de esta industria textil. Cálculos inteligentemente finos de M. M. Postan han demostrado, respecto a la Inglaterra del siglo XIV, que el valor total de la producción agrícola (lana, madera y productos animales incluidos) puede cifrarse en unos tres millones de libras esterlinas, contra 100.000 de producción textil comercializada. Si ésta es la relación de valor existente entre las dos producciones, hay que indicar que el número de personas empleadas en la industria textil no representaba más que el 2 por 100 de las que se dedicaban a la agricultura. Es muy probable que, si se efectuasen cálculos del mismo tipo para otros países, arrojasen cifras muy semejantes.

El lector se planteará, según esto, un doble problema: si el empleo de obreros textiles en relación con los trabajadores de la tierra no alcanza más que un 2 por 100, ¿era la industria textil medieval de muy alta productividad técnica? Y, por otra parte, como el valor total de su producción era muy inferior al de la agricultura, ¿debe suponerse que los precios unitarios de los productos manufacturados eran muy bajos? A ambas preguntas hay que responder negativamente. Queda, entonces, por averiguar quién producía los tejidos con que se vestía la mayor parte de la población de la Baja Edad Media. Y también a esto es sencillo responder: ellos mismos tejían las telas que necesitaban. Los campesinos, en la Edad Media, son tejedores. El problema es más importante de lo que parece, porque indirectamente nos lleva al carácter peculiar de la producción industrial de aquel tiempo, que es una producción de *lujo*. Y esta expresión ha de entenderse bien. De lujo, no tanto (y no sólo) porque muy frecuentemente se trata de productos refinadísimos, de altísimo costo unitario y destinados a una clientela con un poder adquisitivo muy elevado, sino porque su valoración completa se realiza a través de la exportación. De [illegible]

que es posible precisar algunos conceptos importantísimos, a fin de comprender bien qué es la industria textil medieval:

a) actividad en que se emplea un número relativamente bajo de personas;
b) productos de calidad alta y media (en relación con el *standard* del tiempo);
c) productos destinados especialmente a una particular (y limitada) clase de consumidores, por lo que se hacía necesaria la comercialización internacional de buena parte de los tejidos producidos.

De todo esto se sigue que:

d) para la población agrícola o predominantemente tal, que representaba la mayor parte de la población activa, la principal fuente de abastecimiento de productos textiles se halla en su propia producción.

Así, se puede señalar que, hasta finales del siglo XIII, en la actividad textil es posible distinguir los siguientes modos:

1) un ciclo completamente *urbano:* de altísima calidad y destinada esencialmente a la exportación;
2) un ciclo *semirural* y *semiurbano:* en parte, de calidad muy buena y basada en la explotación del trabajo de los campesinos por los empresarios de la ciudad;
3) un ciclo *doméstico,* tanto urbano como (predominantemente) rural. Se llama doméstico, porque sus productos servían a las necesidades personales de los mismos productores.

Está claro, pues, que lo esencial de la actividad industrial de este tiempo se halla en estrecha relación con la situación agrícola. Ahora bien, dentro de la mutación a que antes hemos aludido de la vida agrícola europea en el siglo XIV, ¿qué cambios afectaron a esta actividad artesanal campesina (tanto propia como por cuenta de los empresarios de las ciudades)?

El primer fenómeno a señalar es la aparición, a partir del siglo XIV, de nuevos tipos de tejidos, como los fustanes de Ulm, de Augsburgo, de Constanza, de San Gallo. Pero lo que debe interesarnos no es tanto el cambio de los tejidos producidos como las transformaciones concurrentes en las formas de las relaciones de producción. Si, hasta comienzos del siglo XIV, es el empresario de la ciudad el que, prestando simientes y géneros alimenticios, hace hilar y tejer las fibras, explotando

usurariamente el trabajo campesino (es característico el caso de un tal Johannes de Dolchera, genovés, especializado en la producción de fustanes, que a partir de 1250 es mencionado en los documentos genoveses de la época: «Johannes de Dolchera qui dicitur porcus»), ahora es el campesino el que compra el producto (algodón, lana o cualquier otro) directamente al comerciante y el que asegura su elaboración y su venta por cuenta propia. De este modo, se rompen los vínculos corporativos. ¿No es, acaso, significativo que, como reacción, de Gante salgan frecuentemente verdaderas expediciones punitivas, dirigidas a destruir las estructuras artesanales campesinas? Era una tentativa de las industrias de las ciudades para frenar un movimiento que en gran parte es, en cambio, irreversible; y es también fruto de la exasperación de los empresarios y de los trabajadores de la ciudad, que ven desarrollarse un tipo de actividad que dentro de las murallas urbanas está en crisis. Porque, en efecto, la vieja industria está en crisis: Florencia ve bajar su producción de unas 100.000 piezas a comienzos del siglo XIV a 70-80.000 hacia 1336-1338, a 30.000 en 1373 y a 19.000 en 1383; Flandes, ya desde finales del siglo XIII, encuentra grandes dificultades en la producción textil. Y Toscana y Flandes son las grandes capitales de la «vieja» industria.

Ciertamente, no hay que olvidar que si la gran industria urbana de los paños de lana se contrae, como elemento compensador aparece la producción de telas, algodonadas, fustanes y, en algunos casos, de seda. Así se consolida la industria del lino en el Hainaut, en la región de Nivalles y en la zona de Cambrai-Valenciennes, en Tournai, en la Alta y en la Baja Normandía (en torno a Rouen y Caen), en Bretaña (Vitré), en las regiones de Augsburgo, Ulm, Constanza y San Gallo. En Florencia, el arte de la seda en florecimiento contribuye a la contracción del arte de la lana. Surgen centros más «modernos», más dinámicos, más nuevos. En primer lugar, la producción textil inglesa, que se orienta a la conquista de los grandes mercados internacionales. Hondschoote se lanza ahora hacia las salidas internacionales, aprovechándose, precisamente, del declinar de la pañería urbana de Flandes; este su primer impulso será de corta duración (hasta 1370, aproximadamente), pero constituirá la base de sucesivas victorias. Por lo demás, todo el campo de Flandes muestra un proceso muy claro de desarrollo de su industria textil, desarrollo que no se percibe sólo a través de las esporádicas indicaciones de los datos de producción, sino, sobre todo, a través del gran número de privilegios que las mismas autoridades de los comités se ven obligados a conceder, consagrando así —en contra del vinculismo corporativo urbano— la libertad de los campesinos. Precisamente desde las

ciudades (Gante, Brujas, Ypres, Saint-Omer), y ya desde finales del siglo XIII, se iniciarán las hostilidades contra el campo y su actividad. En Polonia se manifiesta un innegable despertar de la actividad textil rural en el siglo XIV; de ello son buena prueba los paños «campesinos» de la región de Leczyca y de Sieradz, y las telas de la Pequeña Polonia. Es todo un florecimiento de manifestaciones locales de la mayor importancia, no ya porque representen algo «nuevo» en sí mismas: repitamos que los campesinos, en toda Europa, se habían integrado siempre en el proceso de la industria textil, tanto produciendo tejidos para uso propio como hilando y tejiendo fibras textiles por cuenta de los productores de las ciudades; ahora, en cambio, la industria rural, aunque continúa produciendo para su propio consumo, trabaja también para una comercialización igualmente propia. En Flandes, ya desde el siglo XIV, los *drapiers* rurales organizan un sistema propio de venta en Brujas, es decir, en la vía del gran comercio internacional.

En suma, en contraposición con el declinar de la vieja producción textil urbana, se aprecia la consolidación de la actividad artesana rural y de nuevos centros ciudadanos, que entablan su diálogo con los trabajadores del campo en términos nuevos. «Crisis», pues, de la gran industria, pero también florecimiento de nuevos gérmenes, susceptibles de importantes y ulteriores desarrollos. ¿Cómo olvidar, en efecto, que es precisamente en este período cuando la gran industria lanera de los siglos siguientes encuentra, si no sus orígenes, al menos el *humus* más fértil en que arraigar? No se ha producido —quede bien claro— ninguna gran revolución. Más bien debe considerarse que, como valoración de conjunto, en el curso del siglo XIV la producción textil se ha contraído, o, al menos, estabilizado cuantitativamente. Pero no es esto sólo, sino que se debe añadir que a *cantidad* igual (y acaso reducida) de tejidos producidos ha correspondido, sin duda, una contracción del *valor* de la producción, porque los tejidos de fabricación campesina son todos de valor unitario claramente inferior a los de fabricación urbana. Así, pues, también en este sector nos hallamos en presencia de una «crisis», pero también aquí, más que a los aspectos cuantitativos, habrá que prestar atención a los cambios de orden cualitativo. Lo que cuenta es que la división en tres series de la industria textil, que antes hemos indicado para el período correspondiente hasta finales del siglo XIII, aparece ahora modificada. El grupo 1) reduce su importancia; el grupo 3) sigue sustancialmente inalterable (exceptuados, desde luego, los cambios debidos a variaciones demográficas); el grupo 2), por su parte, presenta una gran contracción y se transforma en un nuevo grupo: *rural* y, lo que es más importante, *autó-*

nomo. Así, mientras hasta finales del siglo XIII, entre ciudad y ciudad o entre castellanía y castellanía no hay, desde un punto de vista industrial, más que el vacío o la explotación de la mano de obra local, ahora el vacío comienza a reducirse y la explotación a limitarse. Este mismo proceso se manifiesta también en otros sectores «industriales» (decimos industriales, pero más exactamente deberíamos decir artesanales). En efecto, la *pars* regida por el señor feudal incluía también todos los servicios artesanales necesarios a la comunidad dependiente, directa o indirectamente, del señor: horno, forja, molino, ladrillar. Ahora, con la reducción de la *pars* señorial, esos medios de producción escapan también a su control.

Frente a estas penetraciones de energías nuevas —libres o que tratan de afirmarse libremente—, quedan algunos sectores vinculados a formas viejas. Por ejemplo, la industria minera, respecto a la que uno de los más doctos estudiosos de la materia no ha dudado en hablar de «colapso de la prosperidad del siglo XIV». La recuperación será muy tardía, no antes de 1460. Hay excepciones, como la actividad escandinava y bosníaca, por ejemplo, pero el cuadro, en conjunto, sigue siendo negativo. ¿Por qué —podría preguntarse— este sector particular presenta signos de contracción, sin que nada intervenga para tonificarlo, para sostenerlo? La razón parece que puede radicar en el hecho de que, en la industria minera, siguen en vigor los viejos principios de autoridad; los poderes públicos continúan manteniendo sus derechos sobre el subsuelo y sobre su explotación. En suma, donde no hubo descenso del poder de la autoridad (del señor o de los poderes públicos), la «crisis» se ofrece muy clara, concreta, sin que se manifiesten elementos compensadores de ninguna especie.

Esto confirma el esquema hasta aquí trazado de la importancia de la actividad campesina en el conjunto de la vida económica europea. Donde, por una serie de razones, el trabajo y la iniciativa de grupos nuevos no han podido introducirse libremente, la «crisis» fue irremediable. Una verdad particular que confirma el esquema general.

V. LOS PROBLEMAS DE LOS INTERCAMBIOS

Apenas nos acercamos al gran comercio internacional, a los problemas de la distribución mercantil a gran escala, de la gran banca, de los instrumentos que con todo esto se relacionan (en primer lugar, la moneda), la «crisis» se manifiesta clarísima. Las tradicionales *grandes* vías de navegación, *grandes* rutas, *grandes* ferias parecen haber perdido pujanza. Algunos hundi-

mientos (entre ellos, el elocuentísimo de las ferias de Champagne, que como centro comercial empiezan su decadencia ya desde 1260, mientras continúan con cierto esplendor como mercado financiero hasta 1315-1320) son elocuente testimonio de ello. Antes de nada, y para prevenir posibles objeciones, diremos que también se manifiestan fenómenos compensadores: así, aunque las ferias de Champagne decaen, las de Châlons-sur-Saône se consolidan; si algunas rutas alpinas pierden su importancia. otras las sustituyen o incluso (como en el caso del Brenner) renacen precisamente ahora, a partir del siglo XIV. Otro importante desenvolvimiento se aprecia en la más estrecha interrelación que se establece entre los sistemas de navegación del mar del Norte, del Atlántico y del Mediterráneo, lo que se traduce en un aumento de la importancia del Sund, por una parte, y de Gibraltar, por otra. Además, hay que hacer constar que también algunos tráficos, que se manifiestan ahora, durante el siglo XIV, tienen un simple carácter de compensación. Es verdad que hay un aumento de la exportación de tejidos ingleses, pero también es cierto que hay contracción en las exportaciones de lana, de modo que, representándolos gráficamente, esos dos movimientos formarían una X, en la que el brazo descendente indicaría el movimiento comercial de las exportaciones de lana, y el ascendente, el de los paños.

La gran ruta «francígena», que —apoyándose en las ferias de Champagne— había unido el norte y el sur no sólo de Francia, sino de buena parte de la Europa Occidental, es reemplazada por otras dos rutas: una que, desde Génova y Venecia, a través del Mediterráneo y del Atlántico, llega hasta Londres y Brujas, y otra, la ruta terrestre renana, que constituirá el elemento de desarrollo de las ferias de Ginebra y de Frankfort.

En el siglo XIV se malogra lo que para la Hansa constituyera su mayor ambición: integrar nuevos ámbitos económicos a la economía de la Europa Occidental. Los estudios más recientes han disiminuido mucho la importancia de la presencia de productos de la Europa Nordoriental en las plazas de Londres y de Brujas, de manera que la actividad de las ciudades hanseáticas, aunque notable, viene a limitarse a un espacio geográfico marítimo tradicional constituido en el pasado, mientras dichas ciudades (sobre todo, Lübeck) tratan de compensar las dificultades que encuentran en Flandes, orientándose hacia el interior de Alemania: desde 1320-1330 hacia Frankfort y después hacia Nuremberg. Por otra parte, si la Hansa sobrevive es porque lleva a cabo una profunda transformación que cambia completamente su carácter de Hansa de comerciantes en Hansa de ciudades.

Pero, en el plano europeo, estas compensaciones se anu-

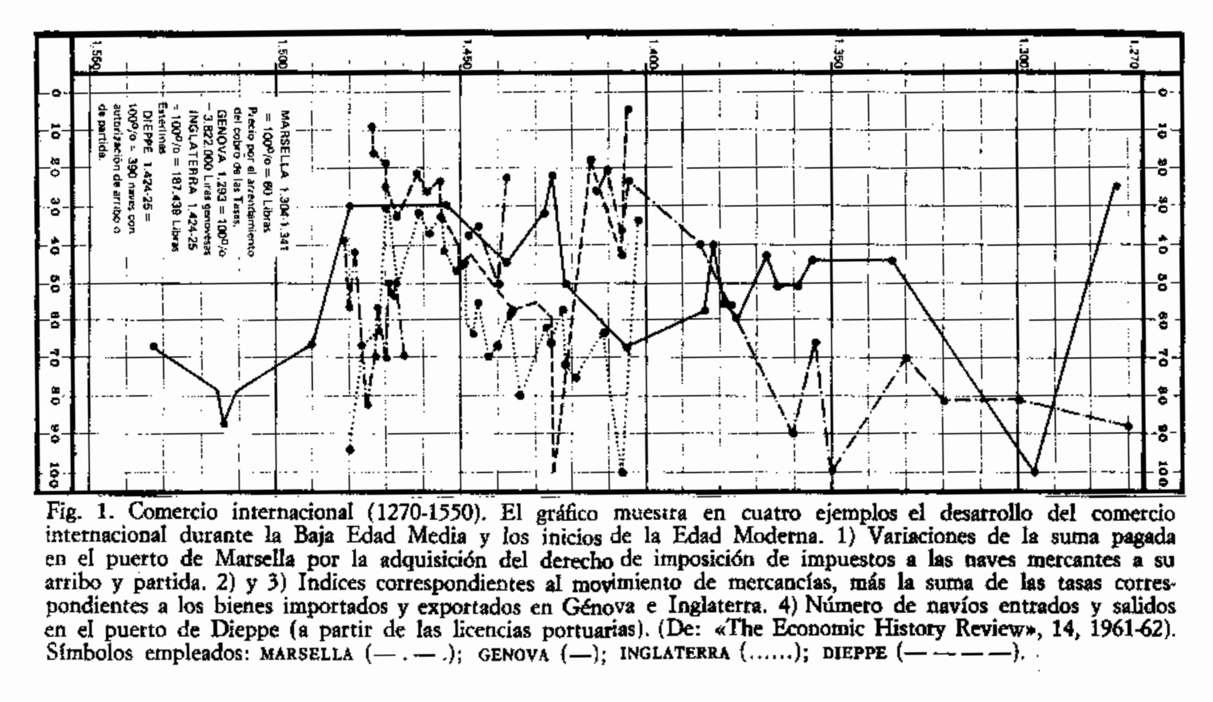


Fig. 1. Comercio internacional (1270-1550). El gráfico muestra en cuatro ejemplos el desarrollo del comercio internacional durante la Baja Edad Media y los inicios de la Edad Moderna. 1) Variaciones de la suma pagada en el puerto de Marsella por la adquisición del derecho de imposición de impuestos a las naves mercantes a su arribo y partida. 2) y 3) Indices correspondientes al movimiento de mercancías, más la suma de las tasas correspondientes a los bienes importados y exportados en Génova e Inglaterra. 4) Número de navíos entrados y salidos en el puerto de Dieppe (a partir de las licencias portuarias). (De: «The Economic History Review», 14, 1961-62). Símbolos empleados: MARSELLA (— . — .); GENOVA (—); INGLATERRA (……); DIEPPE (— — — —).

lan y persiste la «crisis». «Crisis», adviértase bien, no sólo y no tanto de las cantidades (y valores) de los productos intercambiados —reflejada ésta en el gráfico de la figura número 1—, como de lo que podría llamarse el *estilo* de los intercambios, sobre lo cual insistiremos luego.

Y no hay que extrañarse de que sea así. Admitido —como ya lo está definitivamente— el carácter predominantemente aristocrático del gran comercio, es natural que éste acusase las vicisitudes de su clientela esencial. A la «crisis» que ésta atravesaba tenía que corresponder una «crisis» del gran comercio. «Crisis» *compensada,* sin embargo, por algunas nuevas manifestaciones, por desplazamientos de corrientes, por nuevos florecimientos. Pero la verdadera y gran compensación procede de otro fenómeno, al que habrá que prestar toda la atención. Al hablar de la agricultura, hemos aludido a la introducción de moneda para el pago de parte de los cánones debidos por el campesino al señor, en sustitución (parcial) de los cánones en especie. Se han señalado los límites de este fenómeno en el aspecto de la erosión del poder feudal, pero donde adquiere toda su importancia es en el plano comercial. En efecto, aunque de limitada intensidad de acción en el ámbito de las relaciones de producción, la introducción de la renta monetaria tuvo una enorme trascendencia de orden cualitativo: el campesino se acercó directamente al mercado. Repitamos que, si bien no hay que exagerar la importancia del dinero que el campesino debe al señor, es innegable que le debe dinero. Y para procurárselo no hay otro camino que el de la comercialización de los bienes producidos. En este sentido, el siglo XIV asiste no ya al nacimiento del fenómeno de la presencia del campesino en el mercado (que aparece ya antes), sino que, valiéndose de la mayor libertad de que actualmente dispone, éste interviene más, y de forma menos aleatoria, en la vida comercial. ¿Nueva «revolución comercial»? Ciertamente, no. Pero sí enriquecimiento, savia nueva, nuevos horizontes en esa vida.

Por lo tanto, también aquí —como antes en la agricultura y en la industria— hay «crisis», si se consideran los grandes fenómenos, en las esferas superiores, a más alto nivel. Pero, por el contrario, en lo que se refiere al comercio en su parte inferior, en su capilaridad, son indiscutibles los signos de una vitalidad renovada.

Es cierto, sin embargo, que esta «crisis» del gran comercio internacional se manifiesta con retraso respecto a la «crisis» agrícola, pero ello forma parte del mecanismo clásico de las crisis medievales (y no sólo medievales, al menos, hasta el siglo XVIII), en las que el primer sector en ceder es precisamente el de la agricultura, mientras los otros (industria y, sobre

todo, comercio), acaso por la débil incidencia de porcentaje de la parte de capital fijo invertido respecto al capital total, resisten mejor. Resisten: esto significa que, en la mejor de las hipótesis, conseguirán sólo sostenerse.

Además de los testimonios inmediatos, directos, en cifras (de las que antes se ha dado una ilustración gráfica), una comprobación indirecta de esta «crisis» se encontrará en un fenómeno muy poco estudiado hasta ahora, pero, a pesar de ello, evidente. Desde la mitad del siglo XIV, y durante un siglo aproximadamente, los grandes viajes de exploración hacia Oriente sufren una interrupción. El comercio medieval, que con Marco Polo había llegado hasta las orillas del Pacífico, se repliega ahora sobre sí mismo. Y parece que no se debe tanto a que los mercaderes cristianos no crucen ya las fronteras hacia el Extremo Oriente como a la expiración de aquella *pax Mongolorum* que había permitido el libre paso hacia China y que supone ahora un gran obstáculo. Por otra parte, también el final de las Cruzadas cristianas frena el impulso mercantil, en la medida en que el Islam vuelve a la conquista de ciudades antes sojuzgadas por los cristianos (los egipcios toman Trípoli en 1289 y San Juan de Acre en 1291), mientras el turco se muestra cada vez más amenazador, conquistando Brusa en 1326, Nicea en 1331 y entrando en los Balcanes, tras haber pasado los Dardanelos, en 1356. El avance de Europa hacia Oriente es sustituido por un movimiento inverso. Las condiciones generales no permiten un incremento del gran comercio.

Causa y signo (más lo segundo que lo primero) de estas dificultades son las monedas. Si se examinan los *cambios internos* en Italia (es decir, las relaciones entre moneda de oro y «monedas pequeñas» de plata), se aprecia un período de fuerte subida entre 1260 y 1320, seguido de estancamiento entre 1320 y 1400. Ahora bien, estos cambios internos revelan (aunque imperfectamente) el movimiento general de la economía, especialmente de las altas esferas de la economía urbana. Revelan, es decir, que en sociedades de insuficiente organización crediticia y de producción insuficiente e inelástica de metales preciosos los períodos de estabilidad de los cambios denotan un estancamiento general de la economía, mientras las fases de alza corresponden a períodos de prosperidad.

Esta cronología, con tan neto perfil en el caso italiano, ¿se confirma respecto a otras zonas de Europa? Antes de responder, es necesario formular una distinción. Estos períodos de «estabilidad» y de «alza» de los cambios internos no se presentan siempre con el mismo carácter. En efecto, la política de revalorización y desvalorización por parte de las autoridades puede estar dictada por preocupaciones, tanto de orden fiscal

como económico. En el caso de desvalorizaciones determinadas por necesidades fiscales (lo que, en otros términos, equivale a la necesidad de la autoridad de hacer frente a dificultades de tesorería: por ejemplo, los cambios monetarios de Felipe el Hermoso en Francia, de Luis de Mâle en Flandes) es difícil admitir que hayan podido tener beneficiosos efectos sobre el conjunto económico; en cambio, en el caso de desvalorizaciones inspiradas en movimientos económicos, la acción positiva es innegable.

Por lo tanto, la conclusión a que se puede llegar es la de que, en la Europa del siglo XIV, dos fenómenos de sentido opuesto reflejan el mismo hecho: el estancamiento y, en algunos casos, la ruina económica. La estabilidad monetaria italiana es una de sus expresiones, y las desvalorizaciones francesas y flamencas, dictadas por razones de política financiera, son otra. Por lo demás, pronto se hacen notar los efectos de la una y de las otras. Las quiebras de las grandes familias de banqueros italianos son un síntoma de ello. Los Ricciardi, en 1300; los Frescobaldi, en 1311; los Scali, en 1326; los Peruzzi, Acciaiuoli, Bardi, las «columnas de la cristiandad», en 1338. Todas estas fechas señalan puntos negros en la historia económica italiana, pero, dados los vínculos que unen a esas compañías con la vida económica de buena parte de Europa, también de todo el continente. Ciertamente, aun después de mediados del siglo XIV se asiste a la afirmación de algunas grandes figuras de comerciantes, de grandes hombres de negocios: un Francesco Datini da Prato es testimonio suficiente de la peremnidad de la existencia del «gran» comerciante. Pero el hecho es que el «gran» comerciante Datini presenta pocos signos de progreso en relación con sus predecesores. Entonces, ¿también en este aspecto hay estancamiento? Sólo en parte. En efecto, si durante el siglo XIV, como después en el XV, sobre una tendencia de fondo mercantil muy estancada, se asiste al florecimiento de personalidades nuevas (como, repitámoslo, un Francesco Datini y aún más los Médicis, que, a pesar del gigantismo que les es propio, no parecen diferenciarse tanto de sus predecesores), es indudable que ya empiezan a abrirse camino profundos cambios. Es a partir del siglo XIV cuando el sentido de los negocios se afina y casi alcanza una precisión de ciencia. Que antes hubiera grandes hombres de negocios, no puede ponerse en duda, pero es ahora cuando —probablemente como consecuencia de las dificultades, de las complicaciones, de la debilitación de la vida comercial— empiezan a introducirse en la técnica de los negocios algunas ideas normativas: sentido laico del tiempo, sentido de la precisión y de la previsión, sentido de la seguridad. En este aspecto, en el seno de la «crisis» de hecho —y tal vez

en estrecho vínculo con ella— empieza la labor conceptual que producirá la renovación de la estructura mental y técnica del comerciante. Cuando esta labor se cumpla, se tendrá el comerciante «nuevo», en el que puede, realmente, reconocerse el comerciante moderno. Por citar un nombre, demos el de Jakob Függer.

De este rapidísimo esbozo de la economía europea en el siglo XIV —trazado de un modo tal vez «herético», pues tal puede resultar para la historiografía de hace sólo diez años la enorme importancia atribuida aquí a la agricultura— de este veloz apunte, ¿qué resumir, pues, para el lector? Se ha insistido mucho en los aspectos *únicos,* unificados de Europa, descuidando las excepciones.

Como conclusión de su monumental informe al Congreso Internacional de Estudios Históricos de Roma, de 1955, los autores (M. Mollat, P. Johansen, M. Postan, A. Sapori, Ch. Verlinden) insistían sobre la imposibilidad de reducir toda Europa a una unicidad absoluta y proponían una clasificación tripartita: 1.º) Italia, que milagrosamente había escapado de la crisis; 2.º) Europa Oriental (Rusia, Polonia y los países bálticos); 3.º) la Europa Occidental, incluida también «sur une étendue non encore précisée» la Europa Central. El escrúpulo de los cinco estudiosos era —y sigue siendo— ciertamente digno de todo elogio. Pero es posible disentir de él.

Prescindiendo de que es incomprensible cómo sólo Italia pudo permanecer sólidamente en pie dentro de un mundo occidental en crisis, hay que señalar que los estudios recientes demuestran que la crisis no se detuvo en los Alpes. No vamos a hablar aquí de Rusia y de los países bálticos, pero, en cuanto a Polonia, investigaciones también recientes han mostrado la posibilidad de una inserción, aunque matizada, en las posiciones generales del conjunto europeo. Queda, sin duda, el problema de algunas imprecisiones fronterizas en el seno de la Europa Central, aunque es de creer que, en general, pocas sorpresas pueden esperarse. Ciertamente, dentro del mundo económico occidental acaso haya excepciones, pero aquí el problema es Europa, el bloque peninsular europeo en su conjunto. Y, por ello, ¿cómo negar, después de la imponente bibliografía acumulada en los últimos veinte años, que el siglo XIV supone una caída con relación al XIII? ¿Cómo negar que esta caída se manifiesta ya a finales del siglo anterior y a comienzos del XIV? ¿Cómo dudar que, aun a través de las breves fases de recuperación, la tendencia general es negativa? Diferente intensidad del fenómeno, sin duda; movimientos pendulares de fases cortas, ciertamente. Pero el signo negativo de toda la época es igualmente indiscutible. Sin em-

bargo, aun dentro de tan sombrío cuadro, no deberán omitirse los fermentos, los gérmenes de cuanto florecerá después. De la «crisis» surgirá un mundo nuevo en muchos aspectos, pero no llovido del cielo.

VI. LOS REFLEJOS POLITICO-MILITARES DE LA «CRISIS»

Esta «crisis» económica europea —cuyos rasgos principales hemos tratado de presentar en las páginas precedentes—, ¿qué relaciones guarda con la vida política? Ante todo, el siglo XIV está dominado por la guerra. La más importante de todas es la guerra de los Cien Años (1339-1453): cincuenta y tres años de guerra y sesenta y uno de paz real o aparente, en un total de ciento catorce años. Curioso conflicto que, con la dramática claridad de su desarrollo, caracteriza todo un mundo. Iniciado como lucha feudal, sus fases sucesivas revelan el carácter de lucha nacional.

Juana de Arco (1412-1431) con sus orígenes humildes y sus emotivos impulsos (si bien de naturaleza religiosa) es buena muestra del carácter popular, nacional, del momento final de esta guerra, en la que, mientras en una primera fase el consejo y la ayuda militar al soberano de Francia proceden del noble Bertrand Du Guesclin (1320-1380), en la segunda es la modesta Juana la animadora del conflicto. Por lo demás, las vicisitudes de los otros países europeos muestran con toda evidencia la consolidación de estas realidades nuevas. Realidades que no en todas partes tienen rasgos tan claros, pero que existen. Donde este proceso de crecimiento y de unión de las distintas unidades se manifiesta más claramente es en el acuerdo de 1291 entre los tres cantones de Uri, Schwyz y Unterwalden, a los que se sumaron, en el curso del siglo XIV, Lucerna (1332), Zurich (1351) y Berna (1353). Igualmente clara es la tendencia de la casa de Austria en este siglo. Los Habsburgo apuntan la formulación de una política que harán suya durante siglos: la unión de los países alpinos y danubianos con Hungría, Bohemia y con el país de los Sudetes hasta el mar. La conquista de Trieste en 1382 es elocuente. En este siglo atormentado, bajo la sorprendente diversidad de las condiciones locales, rivalizan en toda Europa reinos, principados y ciudades en pos de la ampliación de sus territorios. Este movimiento de dilatar fronteras, que se perfila en toda Europa —incluso en Italia, aunque con menor intensidad—, no se presenta en Alemania: allí se instaura una «anarquía de forma monárquica». Esta monarquía, después de 1273 (elección de Rodolfo de Austria), no tiene otra función real que la de ser el símbolo del Imperio, pero un Imperio que es sólo nostal-

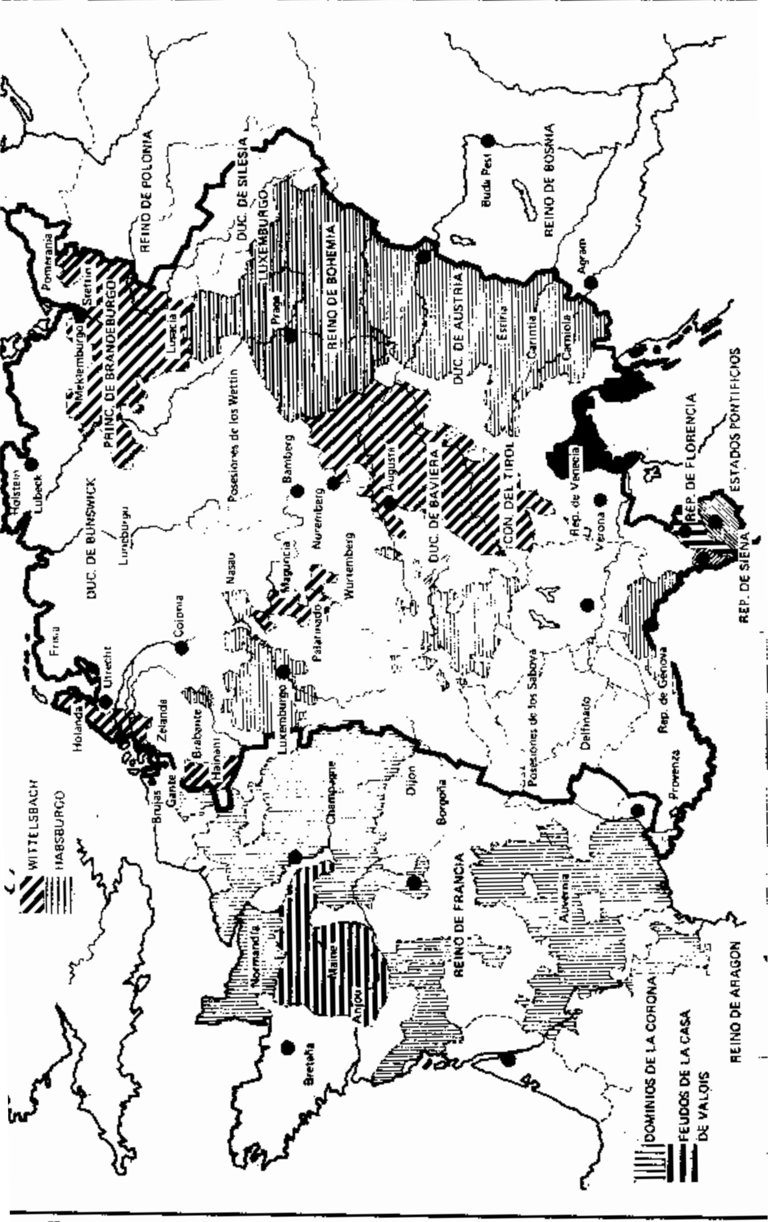


Fig. 2. La situación política en la Europa central entre 1273 y 1347.

gia y mito, carente de fuerza real, si se excluye el paréntesis de 1346 a 1378 representado por Carlos IV, cuyas generosas y felices tentativas desembocarán rápidamente en la nada. Venecia con la guerra de Ferrara (1308-1309); Luis el Grande (1342-1382) en Hungría, con su política matrimonial con los Habsburgo, los Luxemburgo y los Piast; el contenido nacional (en cuanto a Francia) y el de expansión (en cuanto a Inglaterra) de la guerra de los Cien Años; la transformación en *Señorías* de los *Comunes* italianos: todos son síntomas evidentes de aquella tendencia de las unidades políticas a ampliar sus territorios. En el fondo, el problema, para expresarlo rápidamente, es sencillo: una aristocracia que pierde su fuerza económica, y que trata de procurarse compensaciones en otras regiones y en otros sectores. Ciertamente, como su fuerza económica ha disminuido, ya no puede entregarse a grandes empresas (¿no es curioso ver cómo se interrumpe la *Reconquista* de España, que no se reanudará hasta finales del siglo XV? ¿Y no es igualmente extraño ver detenerse el impulso —religioso, político y económico— de las Cruzadas?) Y entonces no hay más que dos caminos: de una parte, las guerras privadas, el bandidismo; de otra —al menos, en una fase inicial—, seguir al soberano en empresas militares, a la espera de conquistas y beneficios. Dejando a un lado la primera solución —sobre la que luego volveremos—, la segunda también presenta dificultades: en efecto, con cada ampliación de fronteras, los intereses del soberano se apartan cada vez más de los de la nobleza. El soberano adquiere carácter nacional, o, al menos, ya no local; los nobles siguen ligados a su punto de partida. Surge, pues, un contraste, o, al menos, una diferenciación de intereses. Durante algún tiempo, la balanza no se inclinará a un lado ni al otro, pero después, cuando el conflicto se resuelva —y de cualquier modo que se resuelva—, las consecuencias serán verdaderamente importantes.

Hemos dicho «de cualquier modo que se resuelva», porque las posibilidades de solución son dos: la victoria del soberano, que, apoyándose en las fuerzas nacionales, desmantela el poder de los señores, o el predominio de estos últimos. En el primer caso, no diremos que nace el estado moderno, pero se sientan, sin duda, las premisas que permitirán la consolidación de tal estado. Los nobles protestarán mucho contra la prepotencia del soberano —contra la «insolentia regum Francorum», como dirán los nobles franceses—; su fuerza entra ya en crisis. Dos posibilidades se les ofrecen entonces: una, más lenta y más segura, que es la que acaba en su transformación de nobles de castillo —compañeros independientes del soberano— en nobles de corte; la otra, inmediata, que les empuja hacia el bandidismo.

De este modo, la «crisis» de la nobleza feudal, que tenía sus razones en un hecho simplemente económico relativo a sus posesiones, considerada de todas maneras, se agrava en cuanto pasa al plano político. Y, por otra parte, no hay duda de que el agravamiento en el terreno político tiene duros efectos también en el económico, estableciendo una interacción continua, de la que la nobleza saldrá no digamos deshecha, pero sí herida, animada por sentimientos de desquite, de rencor. No nos adelantemos: todo esto ocurre donde se consolida el triunfo del soberano.

En otras partes, el cuadro es diferente: que el soberano llegue, como en Polonia, a organizar las formas externas de los cuadros institucionales de un estado centralizado y territorialmente grande, o que, como en Alemania, el poder del soberano siga siendo un mero símbolo y el estado una pura forma vacía de todo contenido, el resultado es el mismo: la anarquía, la desmembración nacional. No es simple casualidad que los problemas nacionales de Italia, Polonia y Alemania, encuentren solución sólo muchos siglos después. No es simple casualidad que el noble *bravo* siga siendo, durante mucho tiempo, un fenómeno italiano, como el *Ritter* alemán. Acaso en ningún país de Europa se ha hablado tanto de libertad como en estos tres, pero aquella libertad de la que se proclamaban campeones no era más que una bandera de particularismos, de prepotencias, símbolo de debilidad del poder central: en nombre de aquellas libertades particularistas, faltaba la verdadera libertad. También faltaba, ciertamente, en otros países, pero, al menos, en esos «otros países», se sentaban las bases de ella. Volviendo al siglo XIV, sin embargo, lo que importaba es que toda Europa está inundada por aquella ola de bandidismo nobiliario, que en Alemania toma el nombre de *Raubrittertum* y que encuentra amplio eco en Inglaterra, en Francia, en Escandinavia, en Polonia. El fenómeno es sólo aparentemente semejante en estos distintos países: en Francia y en Inglaterra, participan en él los nobles que entraron en conflicto con el poder progresivamente fuerte del soberano (y están destinados, por lo tanto, a agotarse en sí mismos, no sin dejar una larga estela de desgracias); en otras partes, el bandidismo se convierte en fin de sí mismo, hasta degenerar en formas de auténticas guerras privadas: organizaciones de grandes cazas del hombre sobre los pantanos helados de Lituania, en las que se degrada el espíritu de los Caballeros de la Orden Teutónica, que después no sabrán resistir en Tannenberg al ímpetu polaco (1410); expediciones de nobles polacos —por su cuenta e incluso a pesar de la voluntad del soberano— contra el Turco, pero serán vencidos en Nicópolis (1396).

Agotamiento, pues, del poder económico, decadencia de la fuerza política, limitación de su función militar. En la batalla de Courtrai (1302), la infantería domina a la caballería francesa; a partir de 1315, los infantes suizos superarán a los caballeros; los arqueros constituirán el nervio del ejército inglés. ¿Acaso no es significativo que, durante el siglo XIV, maduren las leyendas de Robín Hood, del Grand Ferré, de Guillermo Tell? Dejemos de lado el problema de la realidad histórica de algunos de estos personajes. Lo que importa es que representan perfectamente, sobre una base concreta y en el plano de los valores que el feudalismo defiende del modo más celoso, la «crisis» de la nobleza. Así, también aquí tenemos una «crisis» profunda del feudalismo; se asiste a la descomposición de toda una serie de valores, de principios, pero, en cambio, otros valores comienzan a afirmarse. También aquí, en la «crisis», y, podría decirse, precisamente a causa de la «crisis», aparecen gérmenes liberadores, de gran trascendencia.

2. Estancamiento y efervescencia: Europa desde 1380 a 1480

I. INTRODUCCION

Si el examen de la «crisis» de los siglos XIV y XV aparece en este volumen dividido en dos partes, en dos capítulos distintos, no es por mero artificio tipográfico, ni por simple comodidad de expresión. En realidad, para nosotros, el problema es mucho más complejo. No se trata, en efecto, de negar el principio de *una* crisis de los siglos XIV y XV, porque existe y, ciertamente, en sus caracteres fundamentales, es *una*. Pero, si se atiende sólo a los aspectos externos, nos parece que puede hablarse de dualismo. La primera parte de esta «crisis» abarca, a nuestro juicio, desde el último ventenio del siglo XIII al último ventenio del siglo XIV. Para expresar gráficamente el conjunto económico de este período casi secular, habría que recurrir a una línea fuertemente descendente, aunque, como ya hemos insistido en el capítulo I, es de advertir que en esta catástrofe económica se manifiestan notables posibilidades de liberación social, que no están descuidadas u ocultas en la general matriz catastrófica. El segundo período de esta crisis abarca, en cambio, el tiempo comprendido entre finales del siglo XIV y algo más de la mitad del XV. La «crisis» es tal porque, habiendo tocado fondo, la economía europea parece adaptarse a ello, relajarse en tal situación. Privada de energías, se diría que necesitaba recuperar el aliento antes de lanzarse hacia nuevas conquistas. Hay, pues, estancamiento, y es preciso añadir que a un nivel muy bajo: estancamiento en la mediocridad. Y la mediocridad no es sólo económica, sino también social.

Pero, antes de reanudar el tema económico-social de la historia europea, será oportuno recorrer rápidamente los esquemas esenciales de los hechos más externos.

Problema importante lo constituye el intentar mostrar los rasgos complejos de este período, la dificultad de su análisis, su condición de doble vecino, de un lado del siglo XIV y de otro del XVI, tan diferente estos dos entre sí.

Para dar mayor claridad a nuestra exposición, acaso sea conveniente volver a los acontecimientos políticos que caracterizan este tiempo, articulándolos con los de la época precedente y con los que acaecerán después.

La historia de Europa —cualquiera que sea el período estudiado— aparece siempre rica, compleja y un tanto confusa.

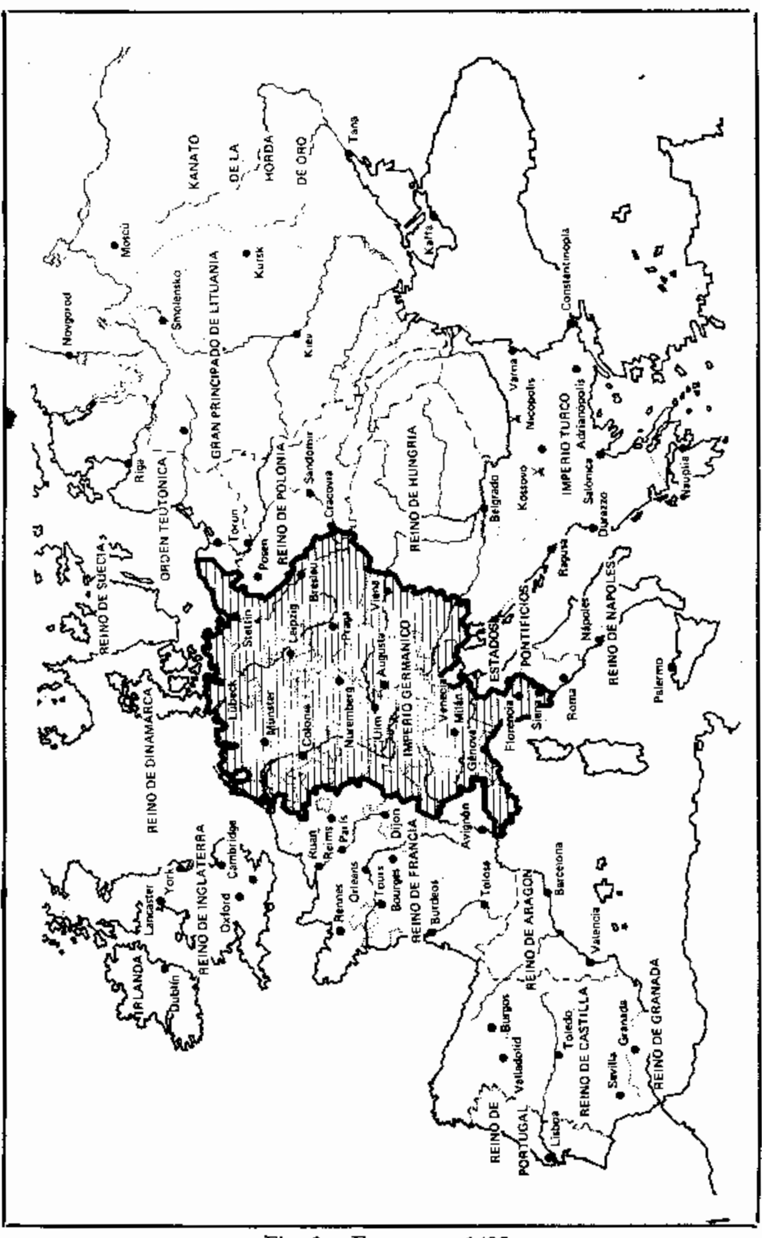


Fig. 3. Europa en 1402.

Pero puede decirse que estos mismos rasgos son atribuibles a la adolescencia, al desarrollo o a la madurez y a la senectud. Indudablemente, al examinar el período 1380-1480 (en sus antecedentes y en sus consecuencias), percibimos que nos enfrentamos con una época crítica, sí, pero con abundante efervescencia.

Tratemos de explicarnos.

II. EL PAPADO

Durante siglos se habían enfrentado dos grandes fuerzas de carácter y aspiración universal (lo que, en la Edad Media, quiere esencialmente decir europeo), imperio y papado. El motivo había sido el reino de Italia, y además el derecho a forjar Europa según sus deseos. Pero agotados el uno y el otro en la continuidad de la lucha, extenuados ambos, no hay ni vencedor ni vencido.

Desde finales del siglo XIII, el papado trata de reorganizarse. Bonifacio VIII (1294-1303) inicia la obra de reforma en la propia Roma, procurando reducir la influencia de las facciones; así, por ejemplo, la excomunión de los Colonna significa la destrucción de su fortaleza de Palestina. También intensificó su acción política en todo el ámbito italiano, interviniendo tanto en las vicisitudes de los comunes toscanos (sobre todo, con vistas a conservar para la sede pontificia los servicios de los utilísimos banqueros florentinos) como en Sicilia, tratando de estrechar los vínculos de vasallaje con la Santa Sede de aquel reino que había entrado ya en la órbita aragonesa. Intervino también en las contiendas entre Francia e Inglaterra; había tratado de poner condiciones para la concesión de la corona imperial. La síntesis más clara de la multiforme actividad de este pontífice, que procuró devolver a la Iglesia un papel que ya había perdido definitivamente, se halla en la bula *Unam Sanctam* (1302), en la que se contiene, sin duda, la más precisa teorización de la posición teocrática: «los dos poderes, el espiritual y el temporal, están en manos de la Iglesia; el primero le pertenece, y el segundo ha de actuar en su provecho. El primero debe ser usado por los sacerdotes, y el segundo por el rey, pero mientras el sacerdote lo quiera y lo permita. La autoridad temporal, pues, debe inclinarse ante la espiritual. La sabiduría divina concede a esta última la misión de crear el poder temporal y la de juzgarlo, si es necesario. Y por ello decimos, declaramos y establecemos que para toda criatura humana es condición indispensable de salvación la sumisión al romano pontífice».

Pero de no mediar la gran figura de Bonifacio VIII, estas palabras parecerían pura arbitrariedad, porque, en realidad, todo fue un fracaso. A comienzos del siglo XIV, se abre un largo período de la historia de la iglesia que puede dividirse en tres fases: desde 1309 a 1377 (Aviñón); desde 1378 a 1417 (Cisma de Occidente); a partir de 1417, se inicia el período de los Concilios.

El fracaso de la política de Bonifacio VIII, así como el de su sucesor Benedicto XI (1303-1304), tanto respecto a Francia como a las facciones romanas (sobre todo, Colonna y Orsini), determinó el traslado de la sede pontificia a Aviñón. Allí, la acción de la Iglesia no fue menos temporal que la anteriormente desplegada en Roma; lo que cambia es que ahora se trata (con la excepción de Benedicto XII, 1332-1342) de una política temporal plegada a los intereses de la monarquía francesa, más que a los del poder pontificio. Durante el período de Aviñón, este poder aparece como lo que en realidad era: una fuerza espiritual olvidada de sí misma y preocupada esencialmente por intereses mundanos, capaz aún, sin embargo, de suscitar nuevas energías espirituales, como las de una Catalina de Siena (1347-1380). Cada vez más envuelto en dificilísimos problemas financieros —tanto más difíciles, cuanto que, al comienzo de su residencia en Aviñón, el pontífice se encontró completamente desprovisto de recursos—, la obra de reconstrucción financiera fue coronada con pleno éxito. Prueba elocuente es el extraordinario palacio papal de Aviñón, construido a partir de 1316, en el que, al decir de un contemporáneo, era imposible entrar «sin encontrar a los clérigos ocupados en contar monedas amontonadas ante ellos».

Pero dada la inseguridad que amenazaba a Aviñón en plena guerra de los Cien Años y la cada vez mayor inestabilidad de los dominios pontificios en Italia, se hizo necesario pensar en un retorno a Roma. El cardenal Albornoz organizó aquel regreso de la mejor manera. Gregorio XI hacía su entrada en Roma en enero de 1377. En Aviñón ya no volverían a residir más que los antipapas.

El período de Aviñón ha sido definido como la «cautividad de Babilonia». Dejando aparte el juicio contenido en esta definición, hay que tener en cuenta que la decadencia moral de la iglesia favoreció el florecimiento de movimientos heréticos: entre ellos, el de los *Fraticelli*, franciscanos intransigentes, que llegaron a intervenir en la lucha internacional a muy alto nivel, respaldando al imperio en su resistencia contra las pretensiones pontificias y llegando incluso a elegir su propio papa, Nicolás V (1328-1330), que fue, naturalmente, un antipapa para la iglesia católica. Pero éstos no eran más que los pródromos de otros

fenómenos heréticos, que se manifestarían, sobre todo, en el siguiente período del gran Cisma de Occidente.

Desde 1378 a 1409, la cristiandad tuvo dos papas; desde 1409 a 1415, tres; desde 1415 a 1417, ninguno legítimo. Esta bicefalia o tricefalia en la cima, se reflejaba también en la base: así, hubo diócesis y conventos con dos abades y dos obispos (cfr. cap. 3, III). Carente como estaba de todo contenido dogmático y, por consiguiente, de toda tensión moral, este Cisma no fue más que un conflicto entre tendencias opuestas y pretexto para tensiones puramente políticas. Así, en general, la tendencia romana de la Iglesia fue reconocida por la Italia central y septentrional, por Inglaterra (para oponerse a Francia) y por Portugal (frente a Castilla); el antipapa de Aviñón contó, en cambio, con el reconocimiento de Francia (naturalmente, contra Inglaterra), de Escocia, de Castilla y de Aragón (éstas para oponerse a Portugal) y de los angevinos de Nápoles.

Al paso del tiempo, la situación se hacía insostenible; frente al principio establecido por el derecho canónico de la superioridad del Papa sobre el Concilio, iba afirmándose la teoría opuesta, formulada y presentada insistentemente por la Universidad de París. En 1409, los cardenales de Aviñón y de Roma, reunidos en Concilio en Pisa, deponían a sus jefes respectivos y elegían a un nuevo papa: Alejandro V (1409-1410). Pero éste fue sólo un *tercer* Papa, porque ninguno de los otros dos aceptó el ser depuesto. No se dio un paso decisivo hasta la muerte de Alejandro V. Su sucesor, Juan XXIII (1410-1415) accedió —bajo presión del emperador Segismundo— a convocar un nuevo Concilio en Constanza, y después de varias alternativas, el propio Juan XXIII se vio declarado antipapa y depuesto, juntamente con el papa de Aviñón, Benedicto XIII, mientras el papa de Roma, Gregorio XII, abdicaba. La unidad de la Iglesia romana quedaba así restaurada, lo que imponía un gran resultado, sobre todo si se piensa que se restauraba sobre la base del principio de que, ante un Concilio, «todos debían obedecer, incluído el Papa, cuando (el Concilio) se pronunciaba sobre la fe, sobre el cisma y sobre la reforma de la Iglesia».

Así como los *Fraticelli* se habían aprovechado del exilio en Aviñón para afirmar sus propias tesis, otros movimientos se beneficiaron ampliamente de las dificultades internas de la Iglesia, en el período del Cisma de Occidente, basándose en las formulaciones de Juan Wyclif (cfr. cap. 3, VIII), que —uniendo lo político a lo religioso— había sostenido, por una parte, el derecho del estado a controlar la administración de los bienes eclesiásticos y, por otra, había afirmado el derecho a la inter-

pretación de las Sagradas Escrituras por cuantos tuviesen una cierta instrucción, y había negado la transustanciación. Las tesis de Wyclif tuvieron buena acogida también en otras partes. En Bohemia, Juan Huss y Jerónimo de Praga se convirtieron en sus defensores. Los soberanos no podían menos de aceptar gustosamente la parte política de aquellas teorías, pero no el resto, porque, en esencia, servía para reforzar ideológicamente los movimientos de revuelta, dirigidos, sí, desde un punto de vista religioso, contra el papado, pero políticamente peligrosos para ellos mismos. Entre un mal y un bien, renunciaron al bien, con tal de eliminar el mal. Juan Wyclif fue considerado cómplice del movimiento inglés de 1381. Expulsado de la Universidad de Oxford, señalado como hereje y obligado al silencio, murió, completamente aislado, en 1384, aunque el movimiento socio-herético (los «lolardos») por él provocado (tal vez, en contra de sus propias intenciones) le sobreviviría durante algún tiempo, a pesar de la feroz represión de los soberanos ingleses. Las consecuencias de las ideas de revisión fueron aún más violentas en Bohemia: la crisis religiosa se transformaba claramente en movimiento social y, más aún, en crisis nacional. La fuerza del sentimiento nacional —dirigido contra la opresión alemana en Bohemia— constituyó la base del movimiento. Juan Huss fue declarado hereje y excomulgado (1412). Atraído a Constanza, durante el Concilio que se celebraba en aquella ciudad, con la garantía de un salvoconducto, se le pidió que se retractase de sus «herejías». Ante su negativa no se le reconoció validez al salvoconducto. Fue quemado vivo (1415), y, poco después, en 1416, corría la misma suerte su discípulo y amigo Jerónimo de Praga. Estas ejecuciones no resolvieron el problema, ya que en Bohemia la muerte de Huss desencadenaba la guerra del 1419 a 1436.

Para suprimir las condiciones de la herejía no bastaban las sangrientas represiones llevadas a cabo en Inglaterra por Enrique IV y Enrique V de Lancaster contra los lolardos, ni las de Segismundo de Luxemburgo contra los hussitas en Bohemia. Había que poner orden en el seno mismo de la Iglesia: en su interior, y, desde luego, en el espíritu. Pero no se pasó de las formas externas. En 1431 se convocó un nuevo concilio en Basilea, que duraría hasta 1449, y que cambió varias veces de sede (Ferrara, 1438; Florencia, 1439), para llegar, al fin, realmente, a nada: cesión parcial (comunión bajo las dos especies) ante los indomables hussitas, que habían resistido a cinco «cruzadas» imperiales organizadas contra ellos, pero ninguna decisión sobre la cuestión fundamental para la que se había reunido el concilio, es decir, acerca del problema de la superioridad del pontífice sobre el concilio, o viceversa. Sin em-

bargo, aunque esta decisión había sido aplazada, el propio desarrollo del concilio había creado las premisas para alcanzar la anulación de las posiciones logradas en Constanza. Así, con la bula *Execrabilis*, promulgada en 1459 por el papa Pío II, quedó definitivamente proclamado el principio de la superioridad del pontífice sobre el Concilio. De este modo se aplazaba, por no decir que se impedía, la reforma interna de la iglesia. De esto se había dado cuenta incluso Pío II —claro que mientras sólo era el cardenal Eneas Silvio Piccolomini— en 1448, cuando había afirmado: «Los partidarios del concilio dicen: 'Cedimos a la violencia. Conservamos muy firmes todas nuestras convicciones.' Por esta razón, se espera sólo encontrar un nuevo campo sobre el cual deberá reanudarse la lucha» (cfr. cap. VIII, 1).

El papado, convertido ya en fuerte centro de poder político, inatacable en el interior y suficientemente sólido para no temer ataques desde el exterior —al menos, por algún tiempo—, podía aparentemente entregarse a su función espiritual. Pero, en realidad, se llamará espiritual a lo que era, sencillamente, cultural. Así, hubo pontífices de altísima formación humanística y de fina inteligencia, como un Nicolás V (1447-1455) o un Pío II (1458-1464). Pero tras este espléndido velo se acumulaban las condiciones de futuras conmociones. Por una parte, en el plano interno, se acentuaba cada vez más el carácter por el que el estado pontificio constituía, sencillamente, un principado entre los otros de la península italiana, sujeto a todas las contingencias de la política exterior italiana y originando aquel lamentable fenómeno del nepotismo (cfr. cap. VIII, I). En el plano externo, ante la creciente presión de los caracteres nacionales de los nacientes estados europeos, la Iglesia se veía obligada a reconocer a las distintas iglesias locales una cierta autonomía. El reconocimiento de la «pragmática sanción» dictada por Carlos VII en Francia (1438), por la que la iglesia «galicana» quedaba sometida al control del monarca, daría luego origen al concordato de Viena (1448) con el imperio y a las convenciones con los soberanos de Castilla y de Aragón (1481), con lo que se reconocían a las iglesias de aquellos reinos diferentes derechos autónomos. Estos desplazamientos de poder habrían representado tal vez un cierto beneficio para el papado, si hubieran supuesto también una solución de los problemas a los que eran más sensibles los soberanos y los pueblos: los del dinero a entregar en las cajas romanas. Pero los beneficios económicos —aunque bajo formas diferentes— seguían en pie. Y el descontento también. A comienzos del siglo XVI —ante la continuada falta de una reforma interna—, la Reforma, en todos sus niveles (o sea, en los que le eran posibles), se efectuaría desde el exterior con extremada claridad.

Entre 1256 y 1273, período del «Gran interregno», estuvo vacante la sede imperial: ninguno de los pretendientes (Guillermo de Holanda, Ricardo de Cornualles, Alfonso X de Castilla) que, a título más o menos vago, podían aspirar a la corona, logró realizar su ambición. Alemania se fraccionó en centenares de unidades, que difícilmente podrían llamarse estados.

El caos, las luchas intestinas, la fragilidad de las relaciones interiores del imperio, todo esto caracterizará, durante largo tiempo, la vida de este organismo, cuya existencia no parece justificada por ninguna otra cosa. Sin embargo, lentamente —muy lentamente—, comienza a vislumbrarse algo como un hilo. En primer lugar, el principio de llamar al trono imperial a emperadores procedentes de familias distintas empieza a dejar paso al criterio de una cierta prerrogativa de algunas familias: así, desde 1346 a 1400, serán emperadores Carlos IV (1346-1378) y Wesceslao (1378-1400), de la familia de Luxemburgo; seguirá una interrupción con Roberto del Palatinado (1400-1410); después, nuevamente un Luxemburgo, Segismundo (1410-1437). Por último, desde 1438, a partir de Alberto II de Austria, los Habsburgo ya no abandonarán el trono.

Paralelamente a esta sucesión de personas y a estas vicisitudes de las grandes familias, se inicia un largo camino que conduce a una relativa consolidación del imperio: empieza con la Convocatoria de Rhens (1338), donde la confirmación papal es declarada no necesaria para la elección imperial; después, en 1356, la *Bula de Oro* de Carlos IV de Luxemburgo precisa las modalidades de la elección imperial, atribuyendo su facultad a siete electores: los arzobispos de Maguncia, Tréveris y Colonia, el rey de Bohemia, el duque de Sajonia, el margrave de Brandeburgo y el conde palatino del Rhin. Esta era una clara mejoría de las condiciones de la elección imperial, aunque en sus estados personales se continuaba reconociendo todos los derechos soberanos a las «siete columnas del imperio», lo que confirmaba la fragmentación de éste. Un primer freno, aunque indirecto, a esta fragmentación fue impuesto por el emperador Federico III, el cual, en vida aún, hizo elegir a su hijo *Rey de Romanos*, creando así las condiciones de una presunción de herencia, que en realidad será aplicada siempre. Otra limitación, si bien relativa, será la de Maximiliano I de Austria, quien, mediante la creación, en la Dieta de Worms (1495), de una Cámara Imperial de Justicia, que debía intervenir en todos los casos de litigio, puso fin —al menos, inmediatamente— a los conflictos entre los diversos señores.

Paralela a esta lenta estratificación de acontecimientos, ten-

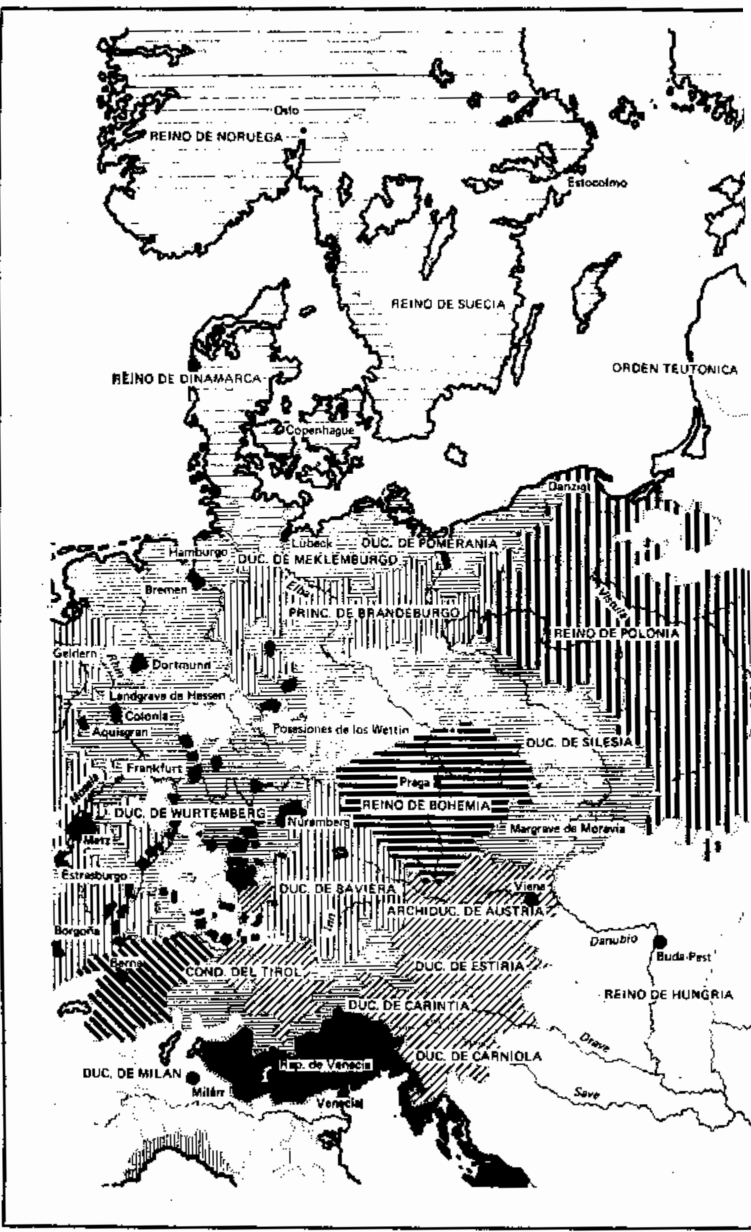


Fig. 4. El Imperio germánico y Europa septentrional en el s. XVI.

dentes, si no a estructurar, al menos a reducir la descomposición del imperio, se desarrolla la hábil y afortunada política matrimonial de la Casa de Austria. Fue iniciada por Federico III, que hizo casar a su hijo Maximiliano (el futuro Maximiliano I) con María de Borgoña. Así, a los estados patrimoniales (Austria, Estiria, Carintia, Carniola, Tirol y Alsacia Meridional), se añadieron Flandes, Países Bajos, Brabante, Luxemburgo, Artois y el Franco Condado. Primero y considerable paso. El decisivo fue el matrimonio del hijo de Maximiliano —Felipe el Hermoso— con Juana la Loca, hija y heredera de Fernando e Isabel —los «Reyes Católicos»—. De este matrimonio nacerá el que después será el gran Carlos V (1500-1558). Si una de sus divisas fue *Plus Ultra,* hay que reconocer que comenzó, hereditariamente, sobre bases extremadamente amplias. Se encontró a la cabeza de aquel extraordinario conjunto de coronas, que la política matrimonial realizada por la Casa de Austria durante casi un siglo le preparó, y de un imperio germánico que, aun sin representar un todo orgánico, era, de todos modos, algo más compacto que dos siglos antes. Así había ido preparándose, lentamente, la plataforma del que, después de Carlomagno, sería el más grande soberano de Europa.

IV. ITALIA

A finales del siglo XIII se había producido un gran acontecimiento en Italia. El lunes de Pascua de 1282, en Palermo estallaba la revuelta contra la monarquía angevina, y el rey de Aragón era proclamado rey por el Parlamento siciliano. Durante veinte años, la guerra estaría presente en el mar, en la isla, en Calabria, en Aragón. Lucha confusa, en la cual la isla era la apuesta de un juego mucho más amplio entre la monarquía angevina, el rey de Aragón y el papado. Añádase a esto la notable reducción de las posibilidades de intervención del imperio en las vicisitudes italianas, y se tendrá un panorama un poco más completo del desorden de la península. Pero esto no lo es todo aún, porque, empeñados los grandes (Estado pontificio y reinos de Sicilia y de Nápoles) en la lucha, los «pequeños» (sólo en el sentido territorial, en algunos casos, y en todos los sentidos, en otros) se encontraron con plena libertad de acción. En última instancia, esta libertad de acción no significó más que el despliegue de viejos antagonismos: alianzas, guerras y paces se sucedieron con un ritmo, con una frecuencia extraordinaria. Cada vez se hace más frecuente el recurrir a los extranjeros para resolver los problemas internos.

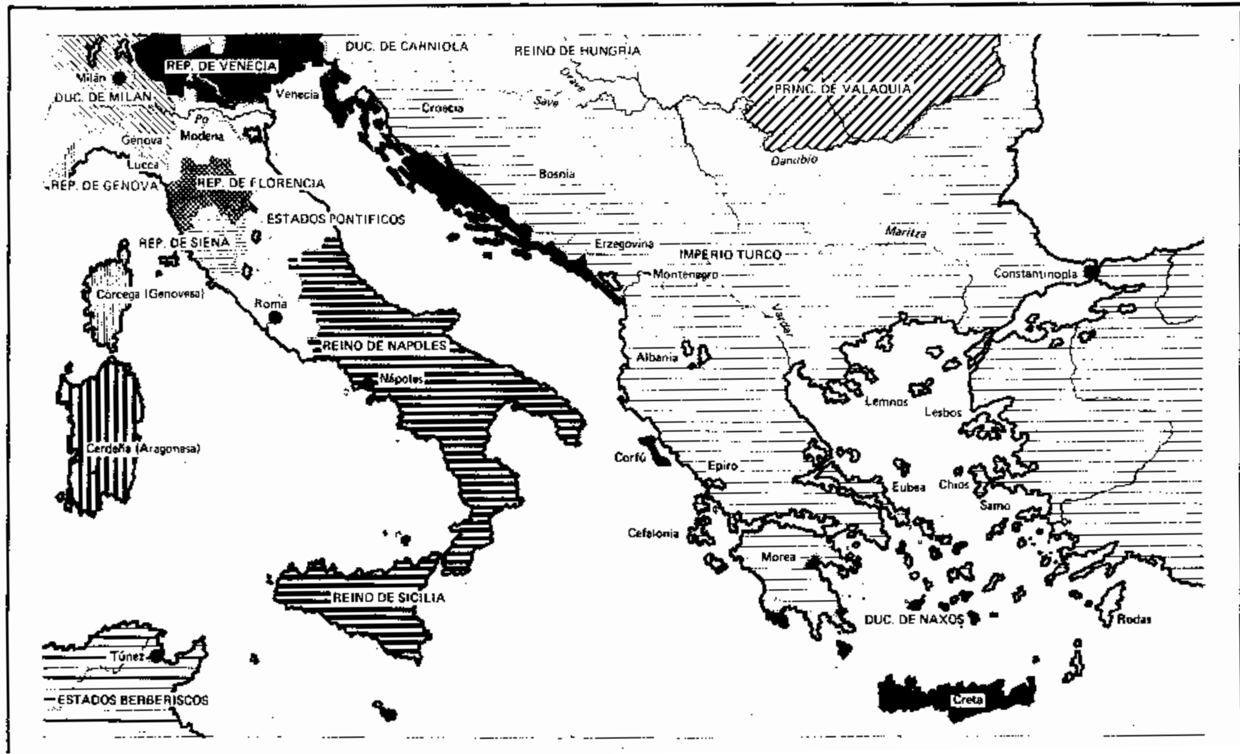


Fig. 5. Italia y los Balcanes en el s. XV.

Petrarca, entre otros muchos, denunciaba el estado caótico, el desorden, el sometimiento: «¿Y hasta cuándo, miserables de nosotros, tendremos que ver que se pide ayuda a los bárbaros para poner el yugo a Italia? ¿Y hasta cuándo, hombres de Italia, pagaremos a los que vienen a destrozar a los italianos? Que si esto os disgustase a vosotros, príncipes de las cosas públicas, como me disgusta a mí, hombre privado y solitario, ¡feliz Italia! Ella mandaría con pleno poder en sus provincias, cuando ahora no es casi más que una esclava». Con estas palabras recogía el eco de los versos dantescos:

Ay, sierva Italia, morada de dolor,
nave sin piloto en gran tempestad,
no señora de provincias, sino burdel.

Sin embargo, algunas líneas esenciales comienzan a dibujarse. Llegado el sistema comunal al paroxismo de la fragmentación anárquica (¡no se piense sólo en los esplendores monumentales!), era inevitable que se produjese una especie de movimiento tendencialmente *ad unum*. Es lo que se conoce, en la historia de Italia, como el paso de la época comunal a la de la *Señoría*. Esencialmente, y prescindiendo de las muchas diferencias y matices que sería fácil registrar, se trata de un movimiento cuyo origen mismo es contradiotorio: un régimen absoluto que recibe su sanción de la aprobación popular. Esta contradicción fue superada muy pronto, porque los verdaderos *Señores* buscaron y consiguieron un reconocimiento de su condición, de las dos únicas autoridades —en la óptica del tiempo— que podían dárselo: imperio y papado. Fueron muchas las familias que recibieron la consagración de su condición *señorial* del emperador o del Papa: Gonzaga en Mantua (1433), Este en Módena y Reggio (1452), Montefeltro en Urbino (1443), etc.

Pero con estos reconocimientos y con la consiguiente supresión del pacto con el pueblo, la *Señoría* se transforma en *Principado:* el pueblo, que había sido elector, se convierte en súbdito; el señor elegido, en soberano. Simultáneamente con estos cambios empieza a perfilarse una cierta tendencia a la concentración: concentración, integración, pero ya no tendencia unitaria. Los polos (y el simple hecho de que haya que hablar de polos, en plural, es extremadamente significativo) de este fenómeno fueron Roma, Florencia, Milán y Venecia.

Esta última, con una primera guerra, había reducido a los Scala —que se habían apoderado de casi todo el Véneto— al solo dominio de Verona y Vicenza (1336-1342); de estas dos ciudades, los Scala fueron sucesivamente expulsados en 1387 por Visconti de Milán. Venecia, en 1404, añade a su dominio

Vicenza, Verona en 1405 y Padua en 1406. Posteriormente, Brescia, Bérgamo, Legnano, Udine... La base territorial de la potencia veneciana se hacía así cada vez más extensa, integrando armónicamente las posesiones de ultramar. Por otra parte, si es cierto que la posterior consolidación del Turco en el Mediterráneo reducía una parte de sus posesiones fuera de Italia, también es cierto que aquella misma consolidación limitaba aún más considerablemente la fuerza de los tradicionales adversarios de los venecianos: los genoveses. Era, pues, un refuerzo muy considerable en el plano italiano, pero en el cuadro mediterráneo general la presencia del Turco representaba una incógnita, que muy pronto se revelaría cargada de reales amenazas.

En el plano interno, desde finales del siglo XIII, había venido manifestándose ya una evolución hacia una forma decididamente oligárquica. En 1297, con la «clausura del Consejo Mayor», se establecía que a esta magistratura —verdadera base del poder— sólo podían pertenecer los que hubieran formado parte de ella en los cuatro años precedentes o los que la Señoría juzgase oportuno llamar. De esta forma, el poder resultaba absolutamente inasequible para las clases inferiores, pero hay que reconocer que la estabilidad política se hallaba, al menos, asegurada. Tal estabilidad, una cierta base territorial italiana y la persistencia de bases ultramarianas permitirían a Venecia, primero, resistir incluso a coaliciones poderosas, como en 1509 contra las potencias de la Liga de Cambrai, y, después, convertirse, durante todo el siglo XVI, sobre la base de su fuerza naval, en elemento importante —de igual a igual— de la acción de los grandes soberanos europeos contra la potencia otomana.

No puede decirse lo mismo de Florencia. En la ciudad toscana el conflicto entre los diversos grupos que, con más o menos justo título, aspiraban al poder duró muchísimo tiempo, llegando a estallar abiertamente, como en el caso de la revuelta de los *Ciompi* de 1378. Hasta 1382 el poder no se centra definitivamente en manos de los ciudadanos más ricos; sus adversarios se reagruparon en torno a una familia de bajo origen, llegada a gran fortuna, los Médici, y, en 1434, Florencia se entrega a Cósimo, que se limitó a asumir el poder efectivo, renunciando a sus aspectos externos. Hay que añadir que la política de Cósimo, a pesar de los orígenes de su familia y de los apoyos populares que había recibido para escalar el poder, no fue muy distinta de la de sus predecesores; el poder fue un privilegio de camarillas, sólo que sus miembros, no todos, fueron los mismos de antes. A pesar de los espléndidos florecimientos humanísticos el estado siguió siendo frágil, y, en

1494, con la llegada de los franceses a Toscana, los Médici fueron expulsados. En su lugar, Girolamo Savonarola aspiró a una *República de Cristo,* tan anacrónica como inconsistente. En 1512 los Médici recobraron el poder, pero ya la acción que Florencia habría podido desarrollar a continuación se veía muy limitada en el plano de la política internacional; sólo algunos florentinos —hombres de negocios— pudieron, a título estrictamente personal, hacer sentir su peso. Y esto, a pesar de que, durante el siglo XV, la base territorial del dominio de Florencia se había ido extendiendo progresivamente. El momento más importante había sido el de 1406, cuando había conquistado Pisa, coronando así el viejo sueño de una salida directa al mar. Pero esto no aportó gran fuerza a la estructural debilidad de aquel estado.

La historia del estado milanés es más sencilla: Azzone Visconti, entre 1328 y 1339, agrupa bajo su dominio, además de Milán, a Como, Bérgamo, Lodi, Crema, Piacenza, Brescia y Vercelli; a éstas se añadieron, bajo sus sucesores, Parma, Novara, Alessandria, Pavía y también Bolonia, Génova, Padua, Pisa, Siena, Perugia y Asís, llegando incluso a amenazar a la misma Florencia. De modo que el poder de la Señoría de los Visconti había llegado a disponer de una amplia base territorial, la más sólida, sin duda, de todas las de reciente formación que habían ido constituyendo en Italia. Pero esto, precisamente, suscitó las preocupaciones y la consiguiente oposición de Venecia, de Florencia y de otros potentados. A la muerte de Giangaleazzo Visconti, en 1402, se desmoronaba el conjunto que había ido formándose, y la Señoría de los Visconti se veía obligada a limitar su poder, más o menos, sólo a Lombardía. Allí, por otra parte, al extinguirse de hecho aquella familia en 1447, la sucedieron los Sforza, a los que no les quedaba más que defender lo que habían recogido de los Visconti; defenderlo a cualquier precio, incluso apelando a los extranjeros, como hizo Ludovico en 1494. La historia posterior del Ducado de Milán —objeto de rivalidad entre Francia y España— representa, acaso mejor que cualquier otra, la postración italiana.

En el centro de Italia, el Estado pontificio, máximo obstáculo, aunque no el único, para la unificación italiana. Cuando se adoptó la decisión del retorno del papado de Aviñón a Roma, el cardenal-legado Albornoz acudió a reunir los *membra disiecta.* La obra por él realizada fue, desde el punto de vista *interno* de la historia pontificia, admirable: la restauración de la autoridad papal sobre ciudades y señorías que, aprovechando la ausencia del papa, se habían creado una vida autónoma propia. El estatuto de estos territorios y ciu-

dades reinstaurados en el orden papal se configuró en un cuerpo legal, las *Constitutiones Aegidianae* (1357), por el que se rigieron hasta 1816. Aunque el papado, después de su regreso a Roma, no reconstituyó ya plenamente su valor en el plano internacional —tanto espiritual como político—, consiguió, en cambio, una enorme importancia en los acontecimientos internos italianos. Una prueba de ello nos la ofrece la historia de Sicilia y del reino de Nápoles; convertida la primera, como hemos visto, en objeto de la rivalidad angevino-aragonesa, tampoco el segundo escapó a la lucha de las dos coronas. En 1442 Nápoles pasaba de las manos de los angevinos a las de los aragoneses. Los Anjou siguieron considerándose soberanos del reino, y el último de ellos, Renato, cederá sus derechos (mejor sería decir sus pretensiones) a Luis XI. En 1494 Carlos VIII intentará, entre otras cosas, hacer valer aquellas pretensiones, en el momento de su campaña en Italia.

Las líneas maestras de la historia de Italia, que pueden deducirse de cuanto se ha dicho hasta aquí, se reducen a:

a) en primer lugar, simplificación del mapa geopolítico (en el Norte y en el Centro de la península);
b) definitiva consolidación territorial de viejas situaciones (a partir del Centro: Estado pontificio, reinos de Nápoles y Sicilia).

Evidentemente, el fenómeno más importante es el primero, porque en él se basaba, teóricamente, la posibilidad de un movimiento unificador general del país. Esa posibilidad no se realizó, y, ante cada movimiento, por relativo que fuese, que pudiera hacer prever su eventual realización, se crearon inmediatamente leyes y contraleyes para hacerlo abortar. Y más aún: con la paz de Lodi de 1454, que resolvía el problema de la sucesión para el Milanesado, se sancionó el principio de la política de equilibrio. Establecidas y aceptadas algunas posiciones de fuerza, se considera que éstas son definitivamente inmutables. De ahí el inmovilismo, que bloqueará toda posibilidad de evolución en el interior de la península.

Si nos hemos detenido mucho en la exposición del caso italiano, no ha sido sólo para tratar de presentar con suficiente detalle un problema extremadamente intrincado. La verdadera razón es que hemos querido mostrar cómo Italia llegó a finales del siglo XV en condiciones tales, que sólo podía ser el objeto de los más violentos conflictos internacionales. Franceses y españoles, emperador y rey de Francia, soberanos extranjeros e italianos se encontraron en el suelo de Italia. Toda la península se verá agitada durante más de medio siglo. En Marig-

nano (1515) y en Pavía (1525), lo que en tales batallas se discutió fue también el dominio de Italia. Su destino se consumó en 1530, tras la «guerra de Florencia». Excepto Venecia, Italia se había sometido definitivamente al extranjero, y por mucho tiempo, aunque en algunos estados se conservara una independencia aparente. Precio que una admirable civilización urbana pagaba a los tiempos nuevos, tiempos de «imperios», por no haber sabido adaptar sus estructuras a las nuevas exigencias.

V. LA EUROPA DEL CENTRO Y DEL ESTE

También en la Europa central y oriental se producen fenómenos de concentración. En Polonia, la monarquía de los Piast, desde el siglo X al XV, especialmente al principio y al final de este período, había abordado su tarea con toda energía y con buenos resultados, haciendo de aquel país la más importante de las unidades estatales eslavas. La tarea no era fácil, si se piensa en las complicaciones derivadas de la presencia en parte del territorio de la Orden Teutónica, en las fronteras comunes con el reino de Bohemia, con tártaros y lituanos. La coronación de la obra se produjo, en una primera fase, con Casimiro III el Grande (1333-1370). La siguiente gran fase es la de la dinastía de los Jagellon. Ladislao II lleva a cabo la unión de Polonia con Lituania, en entendimiento con su primo Witold, gran duque de Lituania; en 1410 ambos consiguen una aplastante victoria contra la Orden Teutónica, Pero los frutos de esta victoria no se recogieron inmediatamente. Será Casimiro, gran duque lituano desde 1440 y rey de Polonia desde 1477 (y que, en consecuencia, llega a reunir en su cabeza las dos coronas), el que en 1466, con la victoria de Thorn, conquistará la Pomerania, con Danzig, Kulm, parte de Prusia con Elbing y Marienburg; el Gran Maestre de la Orden Teutónica conservaba parte de Prusia, pero sólo como feudo polaco.

El problema de la frontera septentrional seguía, pues, parcialmente irresuelto, aunque Polonia reconquistaba, después de siglo y medio, la salida al mar. Pero lo que verdaderamente interesa es la falta de unidad de las fronteras, pues la masa territorial que ya la dinastía de los Jagellon ocupaba era suficientemente importante. El verdadero defecto de la monarquía polaca fue que, frente a las Dietas provinciales y más aún ante la Dieta general, no accedió nunca a un poder político suficientemente sólido. La nobleza polaca y la lituana no consintieron nunca a los soberanos polacos ejercitar una

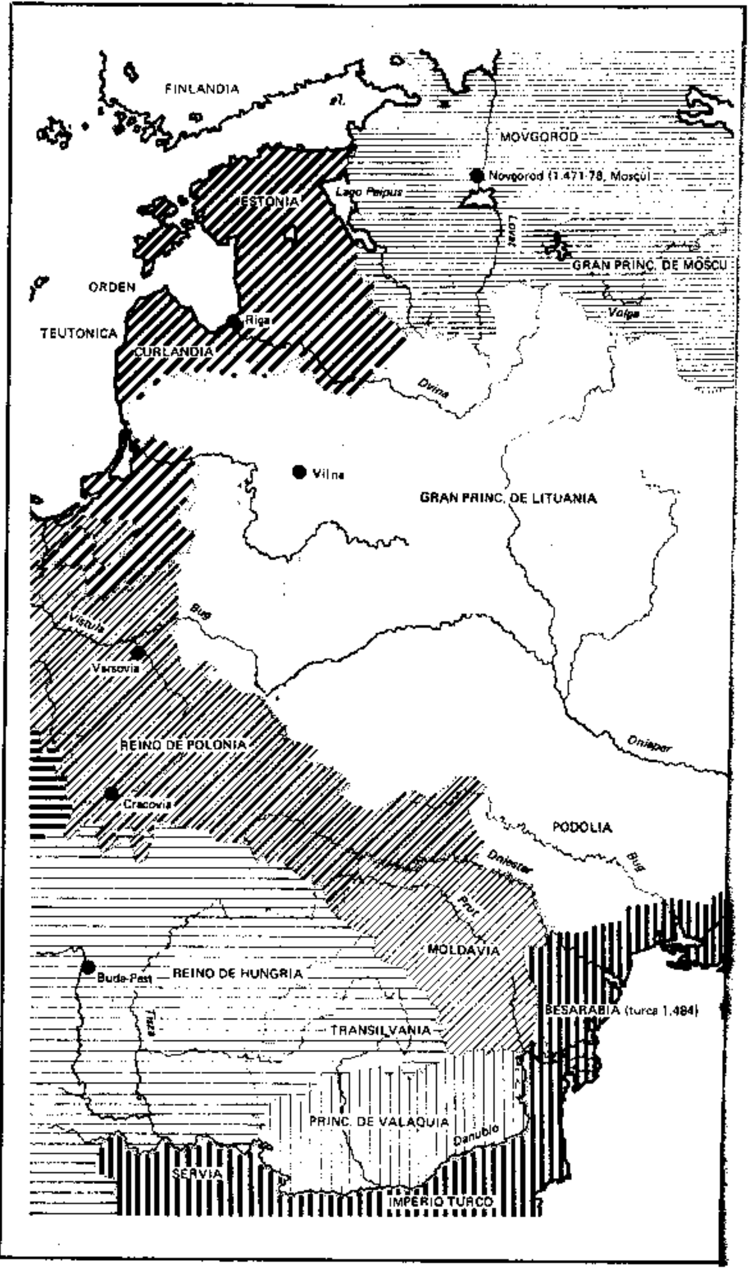


Fig. 6. La Europa Oriental en el s. xv.

acción nacional, y el estado polaco, a pesar de los talentos de los últimos dos Jagellon, Segismundo I el Viejo (1506-1548) y Segismundo II Augusto (1548-1572), estaba destinado a deslizarse hacia la anarquía.

Un caso aparte —y, a su modo, revelador— es el de Hungría. En efecto, a pesar de los que podían ser interpretados como muy buenos auspicios, la unificación territorial y la centralización del poder, que parecen totalmente realizadas en ciertos momentos, no llegan a afirmarse en profundidad. La subida al trono de Hungría de la dinastía angevina, con Carlos Roberto (1307-1342), representó para aquel país un momento de fundamental importancia. Entretejió una vasta red de relaciones con otros países de la Europa Occidental y creó las condiciones para el gigantesco proyecto de Luis el Grande (1342-1382) de llegar a la unión de las coronas de Hungría, Polonia y Nápoles. Aunque el soberano logró realizar sólo la unión húngaro-polaca, y no la de Nápoles, consiguió, sin embargo, llevar a cabo una afortunada política de conquista sobre la costa dálmata. Al lado de esta política territorial se perfila también una política interna que lleva a sustituir a la vieja aristocracia ligada con la dinastía anterior de los Arpad, con una nueva aristocracia, más adicta a la voluntad del soberano. Pero esta conducta política, que presenta toda una serie de caracteres positivos, estaba amenazada por una fuerza exterior sumamente peligrosa: los turcos. Ciertamente, hacía ya tiempo que la corona húngara venía resistiendo contra los turcos, pero, en realidad, la fuerza propulsiva turca impuso, a la larga, un gasto demasiado grande, hasta el punto de que incluso durante el reinado de Matías Corvino (1458-1490), a pesar de todos los esplendores que lo envolvieron, la presencia de los turcos (sobre todo, en Bosnia) significó un fuerte elemento de corrosión. Belgrado caerá en 1521; en 1526, en Mohacs, el ejército húngaro sufrió una derrota decisiva para su porvenir; en 1541 Buda será ocupada por los turcos. Así, durante largo tiempo, buena parte de Hungría iba a convertirse en escenario de violentas luchas entre ejércitos contrarios.

Este rápido bosquejo nos parece suficiente para mostrar cómo, a pesar de la innegable presencia de fuerzas internas que habían permitido en algunos momentos la sólida constitución de un gran estado, éste no pudo resistir ante la presión de una fuerza inconmensurablemente mayor.

El asesinato de Wenceslao III en 1306 señala el final de la dinastía de los Premíslidas. Tras un corto período de luchas internas sube al trono Juan de Luxemburgo (1310-1346), al que sucede Carlos I (1333-1378). Estos dos soberanos llegaron a ampliar las dimensiones del país, conquistando los principados de

Silesia, el Brandeburgo y otros numerosos feudos. La acción de Carlos I fue especialmente importante, pues era, al mismo tiempo, emperador con el nombre de Carlos IV, y si bien Bohemia le servía como sabe de apoyo para su poder imperial, es claro que también utilizó el poder imperial en favor de la corona bohemia, como cuando, en 1344, hizo elevar el obispado de Praga a arzobispado.

Pero no fue más allá de la extensión de la superficie del territorio del estado, pues la prepotencia feudal permaneció intacta y profundamente arraigada y actuante, hasta el punto de impedir que se hiciese público el código *Maiestas Carolina.* El defecto máximo que ya hemos indicado respecto al Imperio se manifiesta, pues, también en la historia de Bohemia y fue, sin duda, un elemento que contribuyó a que se extendiesen las violentas y crueles guerras hussitas (cfr. cap. III, 8). Estas despiertan el sentimiento nacional de los checos. La guerra movida por Jan Ziska († 1424), antes, y por Andreas Prokop, después, llevó a los hussitas al interior de Alemania y hasta las orillas del Báltico. Pero, al mismo tiempo, la aparición de aspectos sociales (especialmente en la secta de los taboritas, integrada, sobre todo, por campesinos) además de religiosos, produjo una fractura en la propia unidad hussita, impulsando a burgueses y nobles, tras haber derrotado a los taboritas en la batalla de Lipan (1434), a buscar un compromiso. Pero las disensiones, las discordias y los conflictos continuaron uniéndose a los motivos religiosos, políticos, sociales, y minando cada vez más el conjunto del estado. El reinado de Jorge Podiebrady (1457-1471) representa una tentativa —feliz, pero breve— de oposición a aquel movimiento de disgregación. Las ulteriores vicisitudes de Bohemia, que la llevaron hasta la unión con la corona de Hungría con el católico Ladislao de Polonia (1471-1516) no podían reforzar la estructura del estado. La constitución de 1500, al sancionar la prepotencia de la nobleza bohemia facilitó el movimiento de disgregación todavía más. En 1526, a la muerte de Luis II (1516-1526), el trono de Bohemia cae bajo el control de la casa de Habsburgo. Se producirá entonces una reducción de la anarquía feudal, pero, simultáneamente, el país perderá por mucho tiempo toda real y efectiva autonomía.

La invasión de los tártaros en el siglo XIII detuvo, innegablemente, el proceso de formación de Rusia, cuyo primer síntoma se apreció a partir del siglo XII con el desplazamiento del centro desde Kiev a Moscú. Y es precisamente de Moscú de donde parte la oleada progresiva de liberación del país. Al principio fue una oleada lenta, metódica, configurada por pequeños movimientos. En 1329, el ducado de Moscú se trans-

forma en gran ducado; en Kulikovo, en 1380, Dimitri (1359-1389) conduce a los moscovitas a una gran victoria, aunque meramente simbólica, sobre los tártaros. Lentamente, Moscú empieza a identificarse con Rusia. La aceleración de este movimiento se producirá a finales del siglo XV con Iván III el Grande (1462-1505). A él se debe la liberación de Rusia de los mongoles, la centralización del poder y la apertura de Rusia hacia el mundo de la Europa Occidental. El hijo de Iván, Basilio III (1505-1533), continuó la obra de su padre. Las conquistas realizadas durante el reinado precedente se consolidan, las relaciones con el Occidente se amplían e intensifican. Además, es en el seno del mundo ortodoxo donde el prestigio ruso se afirma, y Moscú, capital del único estado ortodoxo independiente, se convierte en el mito de la «tercera Roma».

Sobre la base de los resultados obtenidos durante estos dos reinados se erige el de Iván IV el Terrible (nacido en 1530, coronado en 1547 y muerto en 1584). Forma parte de los cuadros habituales de cierta historiografía el presentar a Iván como un loco, presa, de cuando en cuando, de crisis de misticismo y de accesos de delirante crueldad. El ejemplo más clásico que suele citarse de esto último es el de la institución de la *Oprichnina*, verdadero cuerpo de pretorianos, que disponía de un territorio propio, de donde partían en expediciones de castigo contra los boyardos reacios a la voluntad de Iván. Expediciones de castigo que, sin duda, ocasionaban estragos y acababan con la incorporación al territorio de la *Oprichnina* de los bienes de los boyardos «castigados». Pero hay que reconocer que no podía ser otro el precio para llegar a una centralización del poder que es lo que Iván consiguió. El edificio que él acaso erigiera con excesiva urgencia se vacía a su muerte, y Rusia será presa de trastornos, de revueltas, de conjuras: todo se derrumba para mucho tiempo.

Los casos hasta aquí presentados corresponden a países que no llegan a reestructurarse de una forma moderna, que no llegan a extender orgánicamente su base territorial, o, si llegan y cuando llegan, no logran constituir pleno poder interno unificador, centralizador. Por lo demás, ¿qué debería significar «reestructurarse de una forma moderna»? Un mundo que se organiza sobre una base nacional (aunque el principio de *nación*, en el sentido moderno, todavía no está claramente formulado); un mundo en que el poder se centra cada vez más en las manos de un solo soberano, que consigue establecer el orden monárquico frente al desorden feudal; un mundo en que, si bien de modo y forma limitados, el soberano comienza a apoyar su poder no sólo en las altas clases aristocráticas —que, además, deben aceptar la disciplina que él impone—, sino

también en la aportación de energías más frescas, que pueden llegarle de la burguesía. A este mundo «reestructurado» no supieron adaptarse ni el imperio, ni Italia, ni Polonia, ni Rusia. Otros países lo hicieron.

VI. INGLATERRA

Es ciertamente difícil separar, entre mediados del siglo XIV (1339) y mediados del XV (1453), la historia político-dinástica de Francia y de Inglaterra, puesto que se hallan ligadas, aunque parezca paradójico, por relaciones de guerra. Muerto en 1328 Carlos IV, último de los Capetos, el rey de Inglaterra, Eduardo III, por ser sobrino *ex sorore* del soberano francés difunto, podía aspirar al trono de Francia, en consideración también de los vastísimos feudos que poseía en el continente. Pero el trono fue ocupado por Felipe VI (1328-1350), de la rama de los Valois. Tras una primera fase de discusiones y de litigios, Eduardo III se proclama rey de Francia en 1337. Así estalla, a causa de un conflicto dinástico, la que se llamaría guerra de los Cien Años. Pueden apreciarse en ella dos fases: la primera, que va desde 1339 a 1380, se caracteriza, hasta 1360, por una serie de reveses franceses en Crécy (1346), en Poitiers (1356), que con la paz de Brétigny (1360) se convirtieron en la pérdida de Calais y de Guines, de la Saintonge, de Gascuña, de Guyena, del Poitou y del Limousin. Posteriormente, acaudillados los franceses por Carlos V (1364-1380), ayudado por Bertrand du Guesclin, los éxitos franceses se multiplican. En 1380 los ingleses ya no conservan más que Calais, Cherburgo, Burdeos y Brest. Hay una tregua, aunque en el interior de los dos países la guerra civil será muy dura, hasta 1415, en que se reanudan las hostilidades. Una vez más, las primeras operaciones se resuelven con clara ventaja para los ingleses, que alcanzarán una gran victoria en Azincourt (1415) y que, con el tratado de Troyes (1420), obtendrán incluso el gobierno total del reino de Francia. Pero, al reanudarse las hostilidades, los ejércitos franceses, reconociéndose en el modesto símbolo de la campesina Juana de Arco, resolverán victoriosamente algunas acciones (en especial, el levantamiento del sitio de Orleáns, asediada por los ingleses en 1428) y Carlos VII será coronado rey en Reims (1429). Juana de Arco será quemada por los ingleses en 1431, pero ya el movimiento liberador del país estaba en marcha y proseguiría hasta 1453. En esta fecha, sólo Calais quedaba en manos de los ingleses, y sería recuperada por Francia en 1559, con el tratado de Cateau-Cambrésis.

Tal es la trama de aquel vasto conflicto. Acaso no exista historia de ninguna otra guerra europea tan cargada de profundos significados. En efecto, no basta con atender sólo a los choques de los ejércitos (enormes para aquel tiempo), o a la sucesión de batallas, victorias y derrotas. Hay mucho más: es todo el sentido de una época, el choque de dos mundos, cada uno con la carga de sus contradicciones internas. Por una parte, el soberano inglés, deseoso de conservar sus dominios en el continente, y que aspira a un trono en virtud de reglas y principios ya superados. Por otra, el soberano francés que, en el fondo, lucha según el mismo espíritu que su adversario. Pero esta oposición de dos soberanos enfrenta, al propio tiempo, a dos pueblos, exaspera situaciones internas de los dos países, hace más evidentes todas las contradicciones existentes en el conflicto. Cuando, por parte francesa, se perfile claramente el carácter popular de la guerra, el conflicto perderá el sentido anacrónico que había tenido en sus orígenes. Francia se reconocería en aquella guerra y en ella se descubriría como nación; Inglaterra se vería dialécticamente impulsada por la derrota a atravesar un proceso de renovación de todas sus estructuras, a una especie de replanteamiento de sus dimensiones (se ha observado justamente que, hasta el final de la guerra de los Cien Años, Inglaterra tenía su centro de gravedad fuera de la isla), y esto le permitiría luego presentarse en la escena europea con renovada fuerza.

En realidad, ya durante el curso de la guerra de los Cien Años Inglaterra había tenido que hacer frente a conflictos internos. El largo reinado de Eduardo III (1327-1377) se había desarrollado tranquilamente; sólo en los últimos tiempos —cuando, flaco de cuerpo y de espíritu, el soberano había abandonado el poder en manos de su hijo, el duque de Lancaster— tuvo que resistir a las exigencias del Parlamento, cansado de permitir demasiados y demasiado gravosos sacrificios financieros para la guerra. Pero la oposición parlamentaria de 1376, el *Buen Parlamento,* sería anulada al año siguiente, mediante la elección de representantes más adictos a la voluntad del rey. A la muerte de Eduardo III, le sucedía en el trono su sobrino Ricardo II (1377-1399). Muy joven —tenía diez años—, supo afrontar con fuerza y habilidad la rebelión de 1381 y desembarazarse, en 1389, del Consejo de Regencia, que su tío el duque de Gloucester había tratado de imponerle. En el conflicto con Francia comprendió que el mejor camino no era el de las armas, sino el de la paz, y precisamente el de la política matrimonial, casándose en 1396 con la hija del rey de Francia. La oposición del Parlamento a aquella política, que pareció demasiado mezquina y contraria al sentido del honor inglés, fue

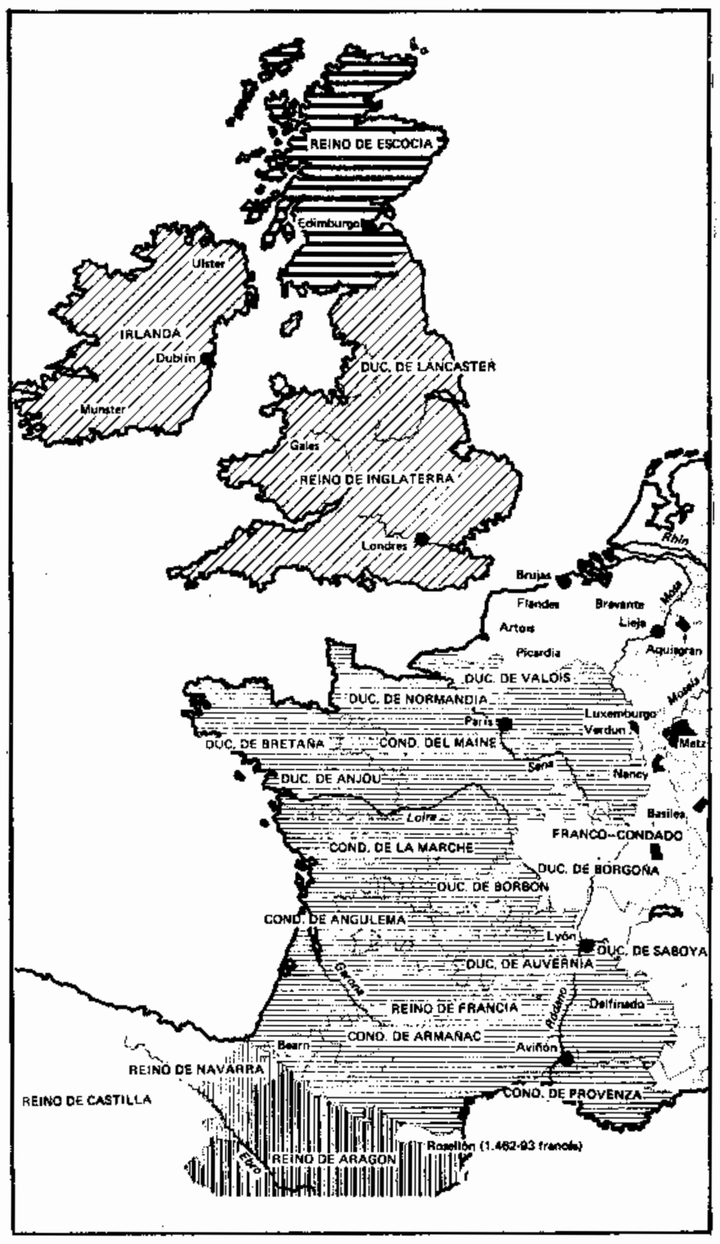


Fig. 7. Inglaterra y Francia en el s. XV.

inmediata, y la irritación del rey por ello fue igualmente inmediata y violenta. Muchas cabezas cayeron, pero grande era ya la fuerza del Parlamento, que en 1399 llegó a declarar depuesto al rey, confiando la corona a Enrique IV (1399-1413), más dispuesto a aceptar, al menos formalmente, la voluntad del Parlamento. Lo mismo puede decirse de su sucesor, Enrique V (1413-1422); a la muerte de este último, su heredero, Enrique VI (1422-1461), tenía sólo nueve meses.

Surgen, entonces, nuevos conflictos internos, que no podían menos de causar una debilitación de la estructura del reino, y la situación no mejoró cuando el rey pudo ocupar materialmente el trono (1442). De precaria salud y de poca inteligencia fue deslizándose hacia formas de locura, que en ocasiones le alejaron del gobierno. La definitiva y contemporánea derrota en la guerra con Francia acabó de complicar las cosas. Todo aquello originó la que se llamaría la guerra de las Dos Rosas: York y Lancaster lucharon durante treinta años (1455-1485) por la conquista del poder en una guerra sin cuartel. Guerra repugnante (es decir, más repugnante que cualquier otra guerra) por su ferocidad, y, al mismo tiempo, como ha sido definida, guerra «higiénica». En efecto, con las sucesivas eliminaciones que hicieron los unos de los otros, con el progresivo y recíproco agotamiento, York y Lancaster tuvieron que acabar renunciando ante el hombre nuevo, un Tudor, que tomaría el nombre de Enrique VII (1485-1509). Comienza ahora el período de organización del reino. Era necesario impedir que el papel anarquizante de las familias agotadas durante la guerra de las Dos Rosas, fuese asumido por otras y limitar, en consecuencia, el poder del Parlamento, que, en sustancia, no era más que la representación del mundo feudal cerca del soberano. Urgía afirmar los intereses de la monarquía y del país; había que salir al paso de una nueva y posible reacción feudal con una reacción monárquica.

Ya cuando Enrique IV se había presentado, en 1399, al Parlamento, había pronunciado su discurso en inglés y no en francés: era la resurrección de la lengua popular, ahogada durante casi tres siglos. El proceso de la formación de una conciencia nacional había continuado durante todo el tiempo de la guerra de los Cien Años, aunque los soberanos habían permanecido prisioneros del orden feudal. Con los Tudor, todo empieza a cambiar. Al contrario de Eduardo III, que entre 1327 y 1377 se había visto obligado a reunir el Parlamento todos los años, Enrique VII, en los veinticuatro años de su reinado, no recurriría a la asamblea más que siete veces y siempre manteniendo su propia libertad. Así se implanta una monarquía estable, sólida, en la isla. Los sucesores de Enrique VII, Enrique VIII (1509-1547), Eduardo VI (1547-1553), María (1553-

1558) y, por último, la gran Isabel (1558-1603), hicieron del siglo XVI un siglo compacto, orgánico, en el que las premisas de la expansión inglesa en el mundo se planean con inteligencia, con fuerza, con habilidad.

VII. FRANCIA

Cuando en 1328 Felipe VI, primer rey de la familia de los Valois, sube al trono, la situación de Francia puede ser definida rápidamente del siguiente modo:

a) el reino tiene —como extensión geográfica— casi las mismas fronteras que a finales del siglo X, limitadas, al este, por los ríos Ródano, Saone, Mosa y Escalda. Pero

b) las tierras de directo dominio real han aumentado notablemente y representan ya la mitad del reino, aunque no están agrupadas en una masa continua y orgánica. Se trata, más bien, de una multitud de islas (un verdadero archipiélago) esparcidas en medio de feudos de distinta naturaleza;

c) el soberano, a pesar de toda una serie de prerrogativas que ha obtenido hace ya tiempo (acuñación de monedas, justicia, ejército), ostenta un poder muy relativo, al estar obligado a tener en cuenta a los feudatarios. Algunos de éstos poseen provincias enteras: Flandes, Borgoña, Bretaña, Guyena (esta última en manos del soberano inglés).

El problema que el joven monarca francés tenía que resolver se planteaba por sí solo: constituir un reino único, con exclusión de influencias extranjeras y sobre el cual se ejerciese el poder, con mano firme, por el soberano.

El comienzo de las hostilidades con Inglaterra en 1339 determinó condiciones favorables y desfavorables al mismo tiempo para la realización de este programa. Desfavorables, porque, como es natural, el soberano de Francia tiene necesidad de pedir a los distintos señores feudales dinero y ayuda para luchar contra el Inglés. Pero, por otra parte, la polarización del esfuerzo militar contra el extranjero contribuyó a crear una amplia base, con la que el monarca podía contar en su lucha contra el orden feudal. No todo fue fácil, ciertamente. En pleno siglo XIV no podían faltar contradicciones en el proceso de formación de la nación francesa. Sólo en virtud de una contradicción puede explicarse la *Grande Ordonnance* de 1357, con la que los Estados Generales de los países del

Languedoïl trataron, bajo la influencia del preboste de mercaderes Etienne Marcel, de limitar el poder monárquico. Contradicción porque, en efecto, el auténtico interés de la burguesía consistiría en el reforzamiento de las atribuciones reales contra la prepotencia feudal. De todos modos, el intento de Etienne Marcel no tuvo éxito, porque se confundió con el movimiento general de revueltas campesinas y ciudadanas no controladas que obligaron a la burguesía a recurrir de nuevo al soberano. La monarquía podía así continuar su obra —laboriosamente, y hay que añadir que, muy a menudo, de un modo inconsciente—. La crisis fue superada, en realidad, también gracias al prudente gobierno de Carlos V (1364-1380), que, respetando la forma de las exigencias presentadas por los Estados Generales de 1356-1367, supo alcanzar una profunda centralización del sistema fiscal y que se aprovechó de los éxitos militares conseguidos contra Inglaterra. Su sucesor, Carlos VI (1380-1422), vio su reino desgarrado por la lucha civil entre el partido de los Borgoñones (partidarios de Juan sin Miedo, duque de Borgoña) y el de los Armagnacs (partidarios del duque de Orleáns, muerto por orden de Juan sin Miedo), y después, a consecuencia de los desafortunados comienzos de la segunda fase de la guerra de los Cien Años, tuvo que reconocer, con el tratado de Troyes (1420), como sucesor suyo al rey de Inglaterra. Es el momento más dramático, tal vez, de la historia de Francia: durante algún tiempo Francia ya no existe. En 1422 Enrique VI, infante de nueve meses, es coronado rey de Francia y de Inglaterra; el hijo de Carlos VI se refugia en Bourges y desde allí comienza la reconstitución del país. Templada por el infortunio, Francia renace; los franceses se sienten tales; en la guerra, en la guerrilla, en la oposición cotidiana, se afirman, en todos los sentidos, contra el extranjero. Juana de Arco sería la más alta expresión de aquel movimiento. Al final de la guerra de los Cien Años hay un estado compacto, sin infiltraciones extranjeras, en el que la autoridad del soberano está suficientemente consolidada.

Ahora, Francia podía dirigirse hacia el este; allí, el gran obstáculo estaba representado por el ducado de Borgoña. El conflicto que estalló entre Luis XI (1461-1483) y el duque de Borgoña, Carlos el Temerario (1467-1477), fue largo, pero terminó con la victoria del primero, que añadió a sus dominios la Borgoña propiamente dicha, el Artois, la Picardía (y, hasta 1493, el Franco Condado). Después, tras una serie de afortunadas herencias, podía incorporar a Francia el Maine, Anjou y la Provenza. Marsella se convierte en ciudad francesa, como para indicar los caminos de la aventura italiana. Esta será iniciada por Carlos VIII (1483-1498) en 1494, pero la aven-

tura italiana pronto se transforma en aventura internacional: Fernando el Católico interviene, a causa de Nápoles. Las operaciones llevadas a cabo por el rey de Francia terminan en un fracaso. Su sucesor, Luis XII (1498-1515), reanudará aquella política, ampliando sus ambiciones al estado de Milán y provocando así la intervención del emperador Maximiliano. Los desafortunados acontecimientos de estas campañas de Italia fueron el verdadero banco de prueba de Francia, que había venido forjándose durante los siglos XIV y XV. A pesar de la dureza de los golpes sufridos, estaba todavía en condiciones de luchar con todas sus fuerzas en el momento en que Carlos V aparece en el escenario europeo. Francisco I (1515-1547) y Enrique II (1547-1559), aunque no lograron destruir a su gran adversario, consiguieron oponerle fuerte resistencia. La célebre frase pronunciada por Carlos V a propósito de Francisco I, para indicar su decisión de acabar con el soberano francés («Dentro de poco o yo seré un pobre emperador o él será un pobre rey»), no se realizó.

VIII. LA PENINSULA IBERICA

El último, en orden de exposición de los grandes estados que se forman entre los siglos XIV y XV es España.

En 1340, con la victoria del Salado, la Reconquista se detiene y el reino de Granada queda bajo dominio musulmán, aunque ya sin posibilidad alguna de atacar. Enfrente, Castilla, Aragón y Navarra. El reino de Navarra, en poder de casas francesas, pronto perdió todas sus posibilidades de desempeñar un papel importante; Castilla y Aragón se vieron arrastradas, por diferentes razones, a una serie de guerras intestinas. Pero mientras Castilla —incluso en los momentos en que sus vicisitudes se entremezclaron con las franco-inglesas de la guerra de los Cien Años— permaneció ligada a sus problemas locales, «ibéricos», Aragón se lanzó hacia fuera, por el mar, a la conquista de un gran dominio, de tipo medieval —fragmentado, confiado en gran parte a la iniciativa privada y destinado esencialmente a derrumbarse en el curso del siglo XV—, pero, de todos modos, de gran importancia. Sicilia, Cerdeña, Nápoles, el ducado de Atenas, el principado de Morea, la isla de Egina y la señoría de Piada en la Argólida. Estos y otros países fueron directo dominio o zona de directa influencia aragonesa.

El año 1469 representa el gran momento del destino de España: el matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando, príncipe heredero de Aragón, sella la unión de las dos coronas. Se trata, ciertamente, sólo de una unión personal, pero la

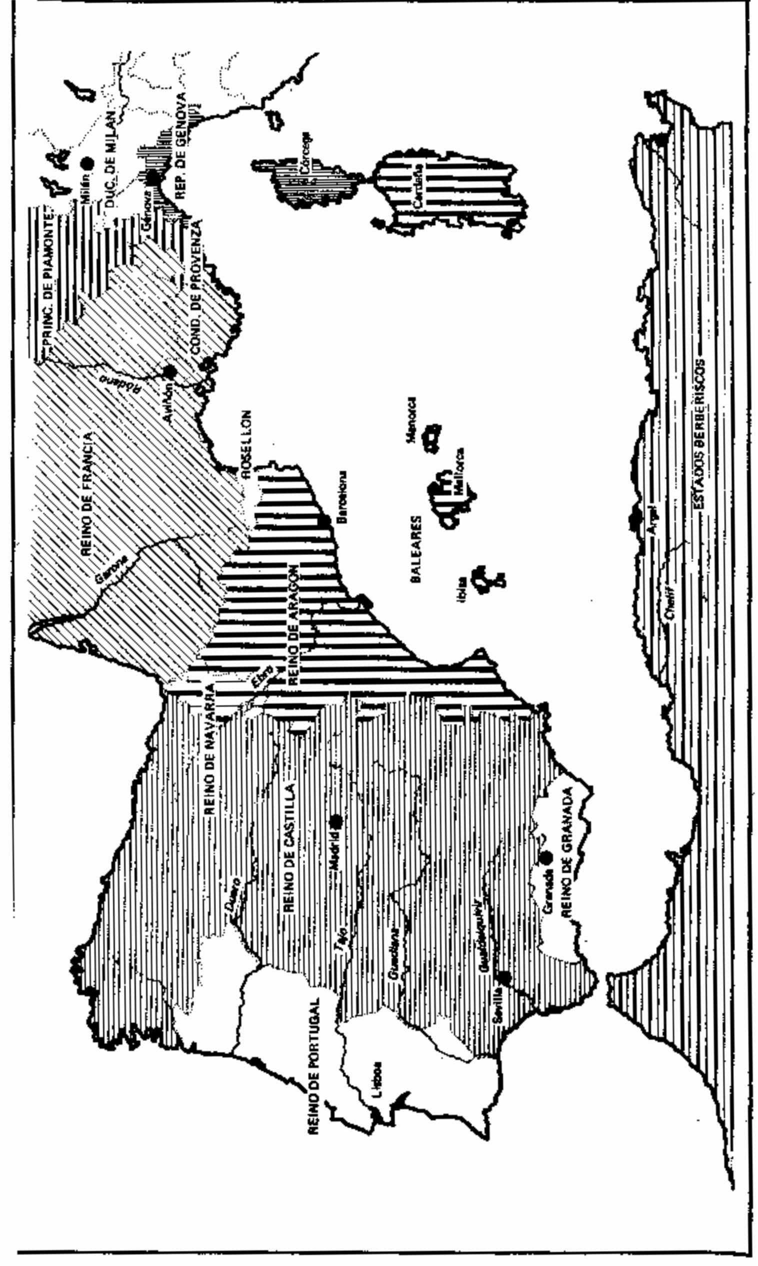


Fig. 8. La Península Ibérica en el s. XV.

convención estipulada entre los dos cónyuges en 1474 permitió —a partir de entonces y durante su vida, y también después de la muerte de Isabel en 1504— una política realmente común. La prueba más clara de ella es la campaña que terminó en la conquista de Granada en 1492 y en la posterior unión del reino de Navarra (1512). Así, cuando Carlos I (el futuro emperador Carlos V) herede el poder en 1516, España será una de las bases esenciales de su acción. Carlos fortalecerá aún más la unidad nacional del estado español, pero su acción de conjunto no podrá llamarse española; será verdaderamente imperial, europea. Carlos nació europeo. En sus treinta y dos ascendientes directos hay una sola rama germánica, la de su abuelo Maximiliano; por lo demás, Castilla, Valois, Aragón, Bourbon, Visconti... Se ha dicho de Carlos V que tuvo en común con los soberanos de la Edad Media el hecho de ser un rey itinerante, continuamente de viaje. Es cierto, pero se ha olvidado añadir que Carlos viajó a escala europea (cf. cap. 10, *passim*).

Este mismo proceso que condujo a la unificación de España y a su consolidación en el primer plano mundial como una de las mayores potencias puede verse, con resultado contrario, en las intrincadas vicisitudes del otro estado de la Península Ibérica: Portugal. En efecto, fuera de algunas grandes figuras como Enrique el Navegante (1394-1460), al que se ligan las premisas de la extraordinaria expansión marítima portuguesa, o de Juan II (1481-1495), las líneas profundas de la historia de este país presentan rasgos absolutamente reveladores. La historia de Portugal parecía destinada a fundirse con la de Castilla, antes, y con la de toda España, después. La anexión que en 1580 realizará Felipe II no debe ser considerada como una simple casualidad, y aunque sólo durará hasta 1640 parece haberse perfilado a través de las largas vicisitudes de las guerras que durante todo su reinado sostuvo Fernando I (1367-1383) para anexionarse el trono de Castilla; de las hostilidades que Alfonso V de Portugal (1438-1481) desarrolló con el mismo fin contra Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, y de la política matrimonial entre las coronas de los dos países que, entre 1490 y 1518, pareció varias veces a punto de llegar a una conclusión positiva.

Estas tentativas de creación de un grande y único estado ibérico, aunque no coronadas por el éxito (salvo en la efímera unificación realizada por Felipe II), nos parecen traducir con precisión —repetimos— la general tendencia a la unidad que hasta aquí hemos tratado de presentar.

Este *excursus* de historia política era necesario. Ateniéndonos al período 1380-1480, aproximadamente, y yendo más allá

de los términos cronológicos, hemos querido ofrecer al lector no sólo unos puntos de referencia, sino, sobre todo, exponer los elementos para un intento de interpretación de las relaciones existentes entre el proceso de elaboración del mundo político y el proceso paralelo del sector económico-social.

La larga «crisis» del siglo XIV había:

a) abatido la fuerza económica de los grupos feudales;
b) permitido que se liberasen algunas nuevas energías, tanto en el sector agrícola como en el industrial y comercial;
c) comprimido las condiciones de vida de las masas campesinas (y no sólo campesinas).

Estos tres elementos representan, naturalmente, una excelente coyuntura para el poder político central. Las posibilidades son todas positivas; la debilitación de la fuerza económica de los grupos feudales supone también la debilitación del poder político de éstos, y este último puede también alcanzarse mediante el apoyo en las nuevas fuerzas que se manifiestan ahora y que, inevitablemente, encuentran su máximo interés en valerse del poder político del soberano. Es una alianza que se presenta casi automáticamente. Y el esquema fue seguido, sin duda, o, al menos, se trató de seguirlo. Donde la violencia de la crisis no llegó a quebrantar totalmente el poder feudal y no bastó a crear un desequilibrio en favor del poder monárquico, es evidente que la alianza en cuestión no pudo realizarse.

Por lo demás, el poder político tenía que vérselas con un dudoso aliado. En efecto, estas nuevas fuerzas —brillantes, dinámicas, modernas, activas al principio— tienden inevitablemente a transformarse en aristocracia, una nueva aristocracia que quiere heredar, y casi siempre lo conseguirán, los privilegios —todos los privilegios— de la vieja aristocracia. Bien lo comprendieron aquellas masas populares que, en sus espontáneos movimientos de rebeldía, no hicieron demasiadas distinciones entre viejos y nuevos potentados. Entre el poder opresor del viejo feudatario y el refinado del nuevo burgués, destinado a su vez a transformarse en un nuevo feudatario, ¿había realmente en qué elegir?

Estas son las razones por las que hemos titulado este capítulo «Estancamiento y efervescencia». Estancamiento de la vida económica en los bajos niveles alcanzados al final de la parte dramáticamente agente de la crisis; fuerzas nuevas, actores nuevos, que aparecen en el mercado (productivo y distributivo) económico; poder político que amplía su plataforma territorial y reafirma su base; agentes políticos nuevos, pero que guardan

en sí mismos una profunda nostalgia del pasado; destrucción del viejo feudalismo, pero, al mismo tiempo, constitución de las premisas para una refeudalización (sería tentador, inspirándose en otro neologismo hoy muy en boga, hablar de «neofeudalismo»).

Fuerzas viejas que mueren, fuerzas viejas que se renuevan, fuerzas totalmente nuevas, aunque gran parte de éstas llegarán, más o menos rápidamente, al anquilosamiento.

En estos elementos, que se afirman en el largo estancamiento de los años 1380-1480, aproximadamente, tendrá su origen el gran impulso del siglo XVI.

3. Las creencias cristianas

I. INTRODUCCION

El sistema cultural del período que vamos a examinar, es decir, el que corre desde la mitad del siglo XIV a la mitad del XVI, es, en su conjunto, de carácter predominantemente religioso. Si para Occidente tal afirmación es innegablemente válida respecto a los siglos medievales anteriores a 1350, resulta bastante claro que ya no lo es, para tal área, a partir de la mitad del siglo XVI. Pero, acerca del período que aquí vamos a tratar, el debate se halla abierto todavía. Y es natural, toda vez que, en muchos aspectos precisamente, los dos siglos que nos interesan están considerados como una larga fase de transición y como un puente desde aquella época que se ha llamado Edad Media a otra que ha sido definida como Moderna.

Por superfluo que pueda parecer, digamos, ante todo, que la división del desarrollo histórico en fases distintas, es decir, la periodización, es, en la mayor parte de los casos, una operación intelectual de comodidad. Todos, en efecto, están de acuerdo en reconocer que la realidad humana es extremadamente compleja y que su subdivisión en épocas sucesivas es sólo una simplificación. En otros términos, no todo cambia de una época a otra, es decir, en torno a los años o a los decenios que marcarían el paso de la anterior a la siguiente. Incluso en el seno de una cultura bastante homogénea como la occidental, esta observación conserva todo su valor, tanto en el tiempo como en el espacio. En efecto, por una parte, hay instituciones, costumbres, técnicas, creencias fundamentales que, aunque transformándose, permanecen a través de los siglos, más acá y más allá de la curva que distinguiría a la Edad Media de la Edad Moderna, y se trata de auténticas estructuras básicas de la sociedad europea, no de fenómenos subordinados o de elementos accesorios. Por otra parte, hay que tener en cuenta el notable desnivel entre los distintos ritmos de desarrollo de cada comunidad de Occidente, ciudadana, regional o nacional. La historia no procede al unísono.

Estas observaciones generales son especialmente válidas para los dos siglos que aquí se exponen. Una vez que los historiadores se han decidido a distinguir grandes épocas, han hecho también todo lo posible por caracterizarlas, es decir, para individuar sus rasgos peculiares, para reconstituir su mecanismo

propulsor y para situarlas en el tiempo. Los desafortunados períodos que han sido caracterizados como de transición han sufrido las peores consecuencias de este enfoque. Precisamente en el caso que nos ocupa pareció que el ocaso de la Edad Media y el nacimiento de la Moderna eran auténticas realidades, cuando no eran más que imágenes.

Podría considerarse como una de las misiones de la historia universal la de aquilatar la realidad humana en el tiempo y en el espacio. En lo que se refiere también sólo a la Europa Occidental, estos aquilatamientos presupondrían no sólo un desarrollo rítmico y orgánico del proceso histórico, sino también la colaboración de las distintas disciplinas. Y no es esto lo que se ha producido en los últimos tiempos: la especialización ha impulsado a cada uno a circunscribir cada vez más su propio campo de investigación, a crear técnicas nuevas e incluso lenguajes que se consideran especialmente adaptados al estudio de determinados fenómenos. Casi todos han unido a la profundización en su propio sector un cierto descuido por la que se realizaba en los otros, tanto en los más lejanos como en los más próximos y contiguos. Aunque se está reaccionando ya contra tal estado de cosas, por mucho que aquí queramos hacerlo, es imposible ponerle un inmediato remedio. Por lo tanto, esto debe ser tenido en cuenta también por quien trate de saber hasta qué punto los dos siglos aquí examinados constituyen realmente un eslabón entre dos grandes fases históricas. La hipótesis de que si unos encuentran en ellos una cesura, o incluso una ruptura, también los otros deben encontrarla es aceptable, pero sólo mientras no se supera la inevitable parcialidad de las distintas disciplinas. Además, antes de sacar de ello consecuencias en el campo de la periodización, sería necesario que también las otras épocas, anteriores y siguientes, fuesen analizadas con igual cuidado para determinar la frecuencia y medir la intensidad respectiva de los distintos ritmos y cesuras.

En el plano más estrictamente cultural, los efectos de la periodización se han hecho sentir profundamente. Sería realmente injusto reaccionar ante la contraposición entre Edad Media y Edad Moderna, y ante su localización entre los siglos XIV y XVI, hasta el punto de afirmar que cuanto se ha dicho desde tal punto de vista es vicioso o erróneo. Al estudiar este, como cualquier otro, período histórico es necesario ir más allá de la dilemática pregunta: ¿qué es lo que acaba, qué es lo que comienza? No porque no haya siempre cosas que perecen y mueren y otras que surgen, sin que entre ellas exista una continuidad orgánica. Pero al lado de lo que desaparece y de lo que nace hay muchos elementos esenciales afirmados con

anterioridad y que permanecen; otros, incluso en crisis, que todavía actúan o que han quedado inertes, pero que no por eso dejan de estar en escena y de condicionar el desarrollo del proceso general.

En el plano de la cultura, nos parece más que legítimo poner de relieve los nuevos gérmenes, los puntos de partida de las corrientes que después serán dominantes, o señalar el ocaso y la descomposición de las tendencias tradicionales, o, por último, destacar la importancia de las expresiones vivas y genuinas frente a las anquilosadas o en auge. Pero la indispensable investigación de la lucha entre lo que quiere afirmarse para responder a las exigencias nuevas y lo que resiste en nombre de posiciones o intereses creados, debe encuadrarse en la visión más completa y compleja posible, para evitar el resumir la historia de toda una generación en la de un descubrimiento individual y la de un triunfo localizado o la de un acierto igualmente personal y circunscrito.

En cuanto a la cultura de este período, se observará, ante todo, que no se entiende a la manera de hoy, como realidad poderosamente estructurada, provista de medios técnicos que le son propios y dotada de un prestigio que hace de ella una actividad claramente diferenciada de las otras. Luego se hablará de la imprenta y de su decisiva función. Pero desde ahora puede afirmarse que tanto la cultura popular como la de las *élites,* aunque en proporciones distintas, tienen la impronta de la concepción y de la sensibilidad cristianas. En gran parte, porque en el período anterior toda la sociedad había aceptado que las funciones culturales fuesen desempeñadas por eclesiásticos y que el monopolio espiritual de estos últimos se impusiese, indiscutiblemente, en este sector. Aunque en los dos siglos que vamos a estudiar tal situación se modifique de una manera amplia y a veces radical, semejante proceso no llega al punto de hacer reconocer que, en conjunto, la cultura no se expresa ya en formas cristianas.

II. LA RELIGION Y SUS DIMENSIONES ECONOMICO-SOCIALES

Si hemos empezado diciendo que el sistema cultural de este período es de carácter religioso, se debe a que la única cosa fundamental común a los hombres desde la mitad del siglo XIV hasta la mitad del XVI es precisamente la religión. El Sacro Imperio Romano se ha limitado definitivamente al área germánica, y, en la práctica, Europa ya está dividida en Estados de estructura prenacional, frecuentemente en lucha entre sí. La economía agraria y comercial conviven sin comunicarse

mucho, de igual modo que los nobles continúan viviendo en un mundo distinto del de los burgueses y del de los campesinos. No existe una justicia única que se aplique a todos los miembros de un organismo político, sino que funcionan varias al mismo tiempo en el mismo territorio. No menos variadas son las libertades, es decir, los privilegios de que goza cada grupo social. Pero la religión —que caracteriza enteramente el arte y la filosofía, plasma la moral e influye decisivamente en casi todas las ramas de la actividad humana— es una y común a todos los países de Occidente.

En la Europa de aquella época, la religión no es sólo un tipo de comunidad espiritual más o menos profunda. No consiste sólo en los ritos más o menos análogos que se celebran al nacimiento y a la muerte de cada uno, o en las ceremonias cotidianas del culto. Hay que tener en cuenta que el cristianismo tiene un peso específico enorme para todo tipo de sociedades y de vida en Europa. En otras palabras, la actividad económica, política, artística, filosófica discurre por cauces religiosos. Según los sectores, logra extenderse más libremente o filtrarse en el subsuelo, pero el cauce existe siempre. El período que va desde mediados del siglo XIV a mediados del XVI se caracteriza todavía —no menos que los siglos anteriores, y a diferencia de los siguientes— por una fuerte estructuración cristiana de la civilización en su conjunto. Uno de los elementos esenciales de la aceleración del desarrollo europeo, a partir de la mitad del XVI, consiste en la disociación cada vez más deliberada entre la realidad laica y la religiosa.

En el período que aquí examinamos la religión no es sólo una visión moralista o una manifestación cultural análoga al arte o a la música de hoy. Ni siquiera se plasma como un sistema de creencias y de dogmas. Lo que más cuenta es que los principios cristianos han plasmado ya una sociedad que encuentra en ellos su justificación y su legitimidad. La estructura jerárquica del poder civil, incluso de diferentes tipos de poder, se basa en el postulado —esencial para todo cristiano— de que su autoridad viene de Dios y que no se debe resistir a él. No menos importante es la sanción fundamental que la religión da a la subdivisión de la sociedad en clases. La clase más poderosa, más arrogante en la afirmación de sus prerrogativas y más organizada para hacerlas valer es precisamente la eclesiástica, que es también la más interesada en el inmovilismo del orden establecido. En este período, en suma, el cristianismo no es principalmente levadura espiritual o anuncio de valores trascendentes, sino un sistema cultural dominante y una realización terrenal, un dominio efectivo de enormes bienes

materiales y el ejercicio de una autoridad que mira al cielo, pero dedicada predominantemente a las satisfacciones terrenas.

No pueden especificarse aquí las proporciones que existen entre la propiedad eclesiástica y la propiedad laica, entre el poder efectivamente ejercido por la Iglesia y el poder civil. Bastará subrayar que la religión, además de ser un mensaje o la administración de un culto, es, en primer lugar, una organización económico-política tan arraigada en la estructura social como en la mental. Es absolutamente indispensable tener presente que cuando aquí se hable de ella, sobre todo en cuanto sistema cultural —de conceptos y de imágenes, de sentimientos y de costumbres—, tal sistema no es más que el aspecto ideológico y psíquico de una realidad más compleja de la que es inseparable. El mayor error que podría cometerse en el análisis de las creencias de este período sería el de considerarlas provistas de vida propia, como separadas del mundo en que se manifiestan. Tampoco han de ser consideradas sencillamente como la continuación y el mantenimiento de creencias anteriores, herencia tradicional y fase transitoria para subsiguientes desarrollos.

A mediados del XVI resultó claro para la conciencia de los europeos más evolucionados que la religión tenía un significado predominantemente «positivo», es decir, que era un fenómeno terrenal que se manifestaba en diversos sistemas dogmáticos y de culto. Se tenía entonces la convicción de que una cosa era pertenecer a una religión y otra ser religioso, y que la religiosidad de cada uno podía incluso abstenerse de seguir, en todo o en parte, una religión determinada. En el curso de los doscientos años que aquí examinamos no faltan los presentimientos de esta convicción interior, pero permanecen limitados a un círculo muy restringido de personas. Es, pues, de fundamental importancia señalar que para la gran mayoría no son concebibles experiencias espirituales —y mucho menos la búsqueda de un original contacto con lo divino— fuera de las coordenadas cristianas. La religión, en este período, constituye un conjunto extremadamente complejo, puesto que bajo su nombre se incluye tanto la percepción de ingentes impuestos fiscales como la administración de los sacramentos, la clausura o el sacrificio monástico de muchos ignorantes y de vidas jóvenes, como la vigilancia de las opiniones filosóficas o la composición de las obras teatrales. Hoy podemos estudiar la temática de Ruysbroeck o la política beneficial de la Curia romana, la representación de la muerte o las obras de los occamistas, e instintivamente nos inclinamos a clasificar estas investigaciones en la historia de la mística o de la economía, del arte o de la teología. Sin embargo, no nos engañemos. Es pre-

ciso convencerse de que estos diversos aspectos de la vida del XIV y del XV no sólo están estrechamente enlazados, sino que lo están exclusivamente en nombre y a causa de la religión que relaciona y quiere regularlo todo, que comprende y pretende justificarlo todo.

Hemos insistido tanto sobre este aspecto preliminar e imprescindible, porque la Iglesia —con la que, de hecho, más o menos se identifica el cristianismo en Occidente— no tiene, después de 1350, una importancia menor que en siglos anteriores. Es muy cierto que las espectaculares afirmaciones de Gregorio VII sobre el emperador alemán Enrique IV o de Honorio III y de sus sucesores sobre Federico II no tienen ya lugar: incluso el rey de Francia se opone audaz y victoriosamente a las pretensiones de Bonifacio VIII a comienzos del siglo XIV, así como, poco después, Ludovico de Baviera y su teórico Marsilio de Padua persiguen análoga finalidad. Es innegable que las distintas monarquías nacionales ganan terreno en su oposición a las ambiciones pontificias. Sin embargo, también es cierto que durante el período de su residencia en Aviñón (1309-1377) los papas refuerzan singularmente el sistema jurídico-financiero que hace de su poder un mecanismo eficiente y formidable. Apoyándose en principios que más de uno niega ya, pero que todavía son admitidos más o menos abiertamente por la mayoría, los papas proceden a la organización económica de la esfera «espiritual» o «religiosa», considerada de su más estricta competencia. Sobre la base de axiomas seudodogmáticos, perfeccionan cada vez más un especial derecho propio, llamado canónico, en cuya creación se comportan como un poder absoluto de orden terrenal. De postulados teológicos hábilmente distorsionados, de tradiciones dudosas pero rentables, la Curia papal crea una red cada vez más densa de consecuencias, tejiendo una malla de pretensiones en las que van a caer las más diversas ganancias, de un modo cada vez más sistemático. Así, la Curia funciona como un verdadero gobierno central cuyo dominio se extiende a toda Europa. No hay nombramiento de obispo o de abad, o incluso de simple cura, del que ella no saque un tributo financiero, por medio de un sistema internacional de recaudadores y de banqueros que ponen a su servicio todos los refinamientos de la contabilidad precapitalista. Pero son muy numerosos los otros tipos de rentas papales, desde la cada vez más amplia concesión de indulgencias ordinarias hasta la proclamación de los jubileos, hasta el pregón de las Cruzadas (que el pontífice autoriza no sólo contra los llamados infieles, sino contra los mismos cristianos), la disolución de los votos, y así sucesivamente. Lo que el pontífice hace para todo el Occidente cristiano trata de

hacerlo cada primado u obispo, cada abad o canónigo en el ámbito de su propia jurisdicción. Y desde la mitad del siglo XIV se percibe claramente, en muchos ambientes laicos, sobre todo en las ciudades, una verdadera acritud respecto a los eclesiásticos, que puede limitarse a una aversión, medio de fastidio y de desconfianza, pero que llega también a la sátira, a la ironía, incluso al desprecio y al odio.

III. FIRMEZA Y FALLAS DE LAS CREENCIAS: EL CISMA

La Cristiandad europea es un mundo mentalmente bastante cerrado en sí mismo. Cualquier docto teólogo o cualquier laico sin prejuicios formula comparaciones —generalmente desventajosas— entre ella y la ortodoxia griega o las naciones no cristianas, tanto paganas como infieles. Pero la mayor parte también de las personas bien informadas vive sin una comunicación ni una apertura real hacia el universo no cristiano. No hay diálogo alguno con el Oriente asiático, no hay un amplio debate con el mundo musulmán y tampoco un profundo contacto con la Iglesia oriental. Hacia 1350 Europa es un área mental y espiritualmente cerrada, como replegada en sí misma, en que las grandes controversias y las pasiones religiosas se estancan, sin ser por ello menos ásperas, por lo general. Los que más sienten la necesidad de salir del *impasse* se inclinan, instintivamente, hacia los orígenes de su sistema cultural: el cristianismo primitivo y la Antigüedad clásica. Ni siquiera éstos pensarían —salvo rarísimas excepciones y como ocurriría, en cambio, a partir de la mitad del XVI— en una confrontación fructuosa con las otras culturas.

La religión ha inoculado profundamente en los europeos —incluso a pesar de ellos, y no obstante la evidente insatisfacción de algunos— una marcada sensación de superioridad espiritual. Les parece innegable que el conjunto de sus creencias se basa en una revelación divina, y que ésta es muy superior, incluso radicalmente, a todas las otras formas religiosas, precedentes o contemporáneas. Por esto no es posible un verdadero diálogo o un verdadero debate, excepto en el seno de su propio sistema cultural. Por otra parte, éste es también el motivo de que, sentadas ya hacia 1350 las premisas para una revisión interior, sea inminente y esté comenzando ya una reconsideración crítica más profunda (cf. cap. 4). También por esto hay que admitir que, hacia la mitad del siglo XIV, Europa Occidental es todavía una comunidad de creyentes muy compacta, no menos adicta al cristianismo por la inercia propia de toda sensibilidad colectiva y de toda construcción dogmá-

tica que por la adhesión renovada y por la falta de una auténtica alternativa espiritual, ética y doctrinal.

De igual modo que se ha subrayado la extremada dificultad de caracterizar la religión de estas generaciones —por la complejidad de la realidad religiosa de aquel tiempo—, ha de reconocerse también lo verdaderamente arduo que resulta caracterizar la calidad o la intensidad de las creencias cristianas. Mientras que desde el XVII en adelante un sector cada vez más amplio del mundo europeo se apartará del sistema ético-dogmático tradicional para vivir progresivamente una vida propia y acelerará, en consecuencia, el ritmo del propio desarrollo moral, en los siglos XIV y XV hay todavía una notable ligazón entre los dogmas de la teología y la estructura de la sociedad, entre los sentimientos religiosos y las costumbres, entre la organización del culto y las formas iconográficas, dramáticas o filosóficas. Aunque siempre sea verdad, pues, que la adhesión a un credo religioso no es un fenómeno abstracto e independiente del compromiso de cada uno y de su grupo respecto a la problemática colectiva de su tiempo, esto resulta aún más válido cuando tal relación es, como en este período, muy estrecha y casi compacta.

A pesar de todo, es lícito el intento de trazar algunas grandes líneas para fijar la fisonomía de las creencias cristianas entre el XIV y el XV. El fenómeno principal que las caracteriza parece ser la ruptura interna del equilibrio entre dogma y sensibilidad, entre doctrina y creencia, entre elaboración intelectual y expresión inmediata de la fe. No obstante la división entre las grandes escuelas teológicas, no obstante la aparición de notables movimientos heréticos, la Cristiandad de los siglos XII y XIII —siglos de cruzadas y de catedrales, de escolástica y de órdenes regulares— se nos ofrece como un sistema poderoso y casi armónico, donde los arrebatos de la mística se equilibran con el racionalismo teológico-filosófico y la expresión directa de la religiosidad parece conciliarse con su salvaguardia autoritaria e inquisitorial. La época que vamos a examinar hereda este equilibrio dinámico, pero —ciertamente, no sólo por motivos espirituales— no lo desarrolla y va desajustándolo progresivamente.

Ante todo —y a esto ya se ha hecho alusión—, el Papado se lanza decididamente por el camino del lucro administrativo (cuanto menos, implícitamente contradictorio) de su autoridad religiosa. Precisamente mientras la Curia restringe las filas del gobierno eclesiástico, choca no sólo con las susceptibilidades y los intereses de los diferentes poderes políticos nacionales o regionales, sino que suscita la reacción de los distintos cleros de Europa, que empiezan a mostrarse solidarios con las auto-

tidades del país de que forman parte. El fenómeno es muy agudo, a comienzos del siglo XIV, en Francia y en Inglaterra, y mucho menos en España y en Italia, pero irá intensificándose y, a principios del siglo siguiente, la Curia se verá obligada a estipular concordatos con casi todos los Estados europeos. Es precisamente en el curso del siglo XIV cuando, en el seno de estos últimos, comienzan a tomar forma las «iglesias» nacionales. Su constitución es un hecho incontrovertible ya en el siglo XV, aunque no en todos los países tiene la misma importancia.

En segundo lugar, el propio poder papal atraviesa una crisis patente y gravísima entre 1378 y 1417, la que se conoce como el Gran Cisma de Occidente. Durante treinta y nueve años el desorden y la anarquía de la suprema organización eclesiástica escandalizaron a los fieles de toda Europa. No se trataba, en absoluto, de una controversia fundamental sobre el dogma o sobre los ritos, sino de una lucha de facciones por el gobierno de la Iglesia. A la muerte de Gregorio XI (1370-1378) fue elegido, en Roma, Urbano VI (1378-1389). Pero una parte de los mismos cardenales que le habían designado, con algunos otros que no habían llegado a tiempo al cónclave, se reunieron pocos meses después en Fondi y, mediante un acto muy distinto de aquellos de los que habían surgido los antipapas medievales, eligieron a otro pontífice, que tomó el nombre de Clemente VII (20 de septiembre de 1378). Unas semanas antes, aquellos prelados habían dedicado a Urbano los epítetos de anticristo, demonio, apóstata y tirano. Tales desahogos verbales no fueron más que el preludio de actos mucho más crueles y sangrientos. Los adversarios trataron de eliminarse, incluso físicamente, y no desdeñaron siquiera el recurso a la fuerza militar o a emboscadas alevosas; varios cardenales fueron eliminados violentamente. El desorden duró decenios, y se llegó a tener no sólo dos, sino tres papas simultáneamente.

El espectáculo del Cisma es muy significativo, y lo es, sin duda, no menos por el comportamiento de sus protagonistas que por la participación de los fieles, del clero y de los Estados en la larga controversia. Es muy justo señalar —como un signo de la solidez de las creencias y de la ideología cristiana— el deseo sincero, y cada vez más claro en el curso de estos acontecimientos, de devolver a la Iglesia su unidad de gobierno. Entre fines del XIV y los comienzos del XV en Europa no se concibe siquiera la posibilidad de que los cristianos se dividan en distintas obediencias eclesiásticas. En el fondo, todos lamentan y condenan el Cisma: a la comunidad de la fe se exige que corresponda la unidad de la guía jerárquica. Al margen de toda discutible analogía entre la situación de este pe-

ríodo y la de un siglo después no puede menos de advertirse que ya en la primera mitad del XVI Europa aceptará con débiles reservas una nueva escisión eclesiástica y confesional: más bien recurrirá a ella como a un legítimo y definitivo remedio.

El hecho es que, en las últimas décadas del siglo XIV, la existencia prolongada de dos o más pontífices fue un fenómeno preñado de consecuencias. En esta época, como se ha anotado ya, se admite plenamente el soberano dominio del papa en la esfera espiritual, pero ésta, como se ha dicho también, está muy lejos de ser sólo «espiritual». Así, puesto que el poder de proclamar la Cruzada está reconocido al jefe de la Iglesia, ahora Urbano VI proclama una contra su rival. La guerra se enciende en varios puntos y, por ejemplo, bajo esta bandera decenas de millares de ingleses desembarcan en Flandes, en 1383, devastando su territorio en la lucha contra los cruzados de Clemente VII, que les oponen fuerte resistencia. Pero, sobre todo, al ser el pontífice el supremo sostén de la jerarquía, ésta cae ahora en una gran confusión. Los prelados que no obedecen a un papa son expulsados y sustituidos —al menos, sobre el papel— por otros. Como en muchas regiones los seguidores del uno se mezclan en proporción casi igual con los del otro, la confusión reina entre el clero y la desorientación invade a la masa de los fieles. Esta anarquía desborda, naturalmente, su terreno administrativo y tiene inmediatas consecuencias morales y religiosas. La lucha entre las diferentes facciones pone demasiado al desnudo sus motivos económicos, políticos o personales, menoscabando así la identificación usual entre religión e iglesia, entre cristianismo y sistema clerical.

Superando cuanto ocurre en el plano individual o local, el Cisma provoca un replanteamiento en el seno de la universalidad tan comprometida de la Iglesia. Desde su comienzo puede advertirse, en efecto, que las exigencias políticas y dinásticas, estatales y nacionales repercuten en las incidencias de la escisión. Los países europeos donde el poder monárquico es ya bastante fuerte eligen uno de los dos campos, a uno de los dos papas, mucho menos por consideraciones espirituales que por motivos predominantemente financieros y con miras jurisdiccionales. Ciertamente, el papado había acabado por convertirse en una potencia de enorme peso en la vida europea, sobre todo porque había ido estructurándose como una autoridad central, de carácter absoluto e internacional al mismo tiempo. La forma en que había acertado a articular dogma, sensibilidad y costumbres dentro de una ordenación teológico-jurídica eficiente, con el fin primordial de ejercer un poder directo sobre todos los demás aspectos de la vida cristiana, constituía una obra maestra política difícilmente superable. Pero precisamente

el haber hecho de la organización canónica el principal instrumento de su fuerza, el haber ampliado sus actividades económico-sociales de un modo tan predominante respecto a las otras funciones eclesiásticas o más específicamente espirituales, el haberse transformado, en suma, en una supermonarquía terrena, provocó la reacción de las diversas monarquías europeas. Estas aprovecharon la magnífica ocasión que se les presentaba con el Cisma que rompía la unidad del gobierno pontificio. Los reyes de Inglaterra y de Francia especialmente, pero también los soberanos españoles, negociaron ventajosamente la adhesión de sus países a un papa determinado u optaron por una no menos provechosa neutralidad. Así, un número cada vez mayor de beneficios eclesiásticos fueron a caer, directa o indirectamente, bajo el control real, y como consecuencia se vieron reforzadas las tendencias nacionales y autonomistas del clero de cada uno de aquellos grandes países. El Concilio de Constanza (1414-1418), aún más que el precedente Concilio de Pisa (1409), demostró claramente que ya las características geopolíticas de los prelados, es decir, sus agrupaciones por «naciones», predominaban notablemente y tenían mucha más importancia que cualquier otro factor en la asamblea general de la Iglesia. Esto se tradujo, teológica y canónicamente, en la tesis de la superioridad del Concilio sobre el papa. Los triunfos de este principio fueron tan solemnes y brillantes como efímeros. Pero si bien la fuerza monolítica de la autoridad pontificia no se vio realmente afectada de modo duradero, entonces se crearon las premisas para una separación entre una Europa romana y una Europa antipontificia. La experiencia prolongada del Cisma y de aquellas asambleas eclesiásticas (a las dos ya mencionadas hay que añadir algunas otras —de Siena, de Cividale, de Ferrara y Florencia—, pero especialmente la de Basilea: 1431-1449) rompió el equilibrio dinámico que en los siglos anteriores se había mantenido entre el poder pontificio y la voz de la Iglesia universal. Los papas y la Curia huyeron cada vez más de los Concilios y no quisieron admitir más que la función instrumental de los mismos; sus adversarios perdieron confianza en la eficacia de aquellas asambleas en las que el Espíritu Santo no encontraba ya, a su parecer, expresión conveniente.

IV. CRISIS FILOSOFICA, PERO NO JERARQUICA: DE OCCAM A TORQUEMADA

Los aspectos que asumen las creencias cristianas entre los siglos XIV y XV están —nunca se repetirá bastante— íntimamente ligados a los fenómenos eclesiásticos y sociales que hasta

ahora hemos recordado. En otros términos, incluso la forma en que se desarrollan fenómenos como el del Cisma revela la fisonomía de las creencias, contribuye a definir el tipo especial de cristianismo que se introduce en Europa entre 1350 y 1450, aproximadamente. En general, parece ya inaceptable el analizar y juzgar la vida religiosa de un período histórico por la intensidad con que fue individualmente vivida. No existe, en efecto, experiencia religiosa interior que no se concrete en un comportamiento mucho más amplio y firmemente calculable de ella. Esto es mucho más cierto respecto a una época en que —como hemos dicho— religiosidad y religión forman un todo único, en que el sistema cristiano reina, indiscutido, alcanzando a toda la sociedad, de la que no parece separable. Pero veamos un ejemplo. En un tratado reciente se ha escrito que en la segunda mitad del siglo XIV «el problema económico determina a veces estrechamente el aspecto religioso» (E. Delaruelle-E. R. Labande-P. Ourliac). Se especifica que, como los beneficios eclesiásticos están en aquel momento en plena crisis, un beneficio solo suele ser insuficiente para sostener a su titular, y por ello se hace necesaria la acumulación de beneficios propios. No pretendemos interpretar —y sería fácil— que, aun cuando el sistema beneficial hubiera sido legítimo alguna vez, no era éste un motivo suficiente para perpetuarlo con mengua de las más evidentes normas cristianas. Tal interpretación sería, en parte, abstracta, y, en parte, moralista: presupondría que el cristianismo es un valor atemporal o que, en un determinado momento, «debía» ser practicado de un modo mejor que de otro, lo que, en fin, equivaldría a querer aplicar a la historia un imposible punto de vista «cristiano». Lo que, en cambio, se puede impugnar con pleno derecho en la importante afirmación citada es otro supuesto arbitrario y hasta tendencioso: el que en la segunda mitad del siglo XIV el beneficio eclesiástico tenía dos aspectos separados, el económico y el religioso. Por el contrario, el beneficio es entonces un fenómeno indivisible, en el que resulta capcioso distinguir partes heterogéneas. Así como anteriormente había sido ya una forma típica en que la teoría y la práctica cristianas se habían concretado indisolublemente en la sociedad occidental, también a partir de 1350 continúa siendo una innegable expresión de la manera en que se conciben y se viven las creencias religiosas. Sus transformaciones son un índice seguro de la evolución del cristianismo europeo y sus desarrollos nos dicen qué es lo que, según los países, admite, sufre o rechaza la conciencia cristiana de la época. Naturalmente, el beneficio no es el único fenómeno a tener en cuenta, pero constituye uno de los aspectos dominantes de la organización eclesiástica.

Al examinar otros aspectos del sistema cultural de Occidente, no se tarda en descubrir fenómenos análogos. Esa especie de burocratización de la jerarquía que los pontífices han realizado está estrechamente relacionada con el tipo de gobierno que la Iglesia va dándose de un modo cada vez más claro, es decir, autoritario e imperativo respecto a las costumbres, a la vida cotidiana y a la propia expresión de la piedad. Entre la represión del movimiento cátaro, a comienzos del siglo XIII, y el estallido del hussita, a principios del XV, la cristiandad occidental no conoce fenómenos heréticos de gran relieve. Esto es, indudablemente, prueba de una lograda solidez y estabilidad dogmáticas, pero también de una más difundida sumisión a la codificación doctrinal. Parece, pues, que el dominio del clero sobre la masa de los fieles ha llegado ya a ser tan fuerte que no permite un intercambio armónico entre la elaboración filosófico-teológica y la sensibilidad colectiva.

Esto es tan cierto que hacia la mitad del siglo XIV aquella gran corriente que había proclamado la armonía y la complementariedad entre fe y razón, entre verdad revelada e intelecto humano —es decir, el aristotelismo cristiano—, ve que su terreno le es discutido por una tendencia muy diferente, el occamismo. Ya durante el siglo XIII, como en el plano de la piedad el franciscanismo había representado una reacción contra los efectos de la más árida escolástica, Duns Scoto se había opuesto a Tomás de Aquino, basando predominantemente los preceptos morales sobre la autoridad divina, y poniendo el ideal del hombre en el ejercicio cristiano de la propia voluntad más que en el de la actividad intelectiva. El franciscano inglés Guillermo de Occam (1300-1349) adoptó, en los primeros decenios del siglo XIV, una actitud mucho más sistemática y radical, ya apuntada antes por otros teólogos y muy pronto compartida, de diversos modos, por un gran número de pensadores contemporáneos. Occam no se limitó a sostener la indemostrabilidad de los dogmas cristianos o a subrayar los aspectos carentes de toda verosimilitud, sino que declaró ciencias vanas la metafísica y la teología racional. Occam no reconoció ya a la razón ni siquiera la facultad de demostrar tesis espiritualistas básicas, como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma.

El occamismo había llegado directamente a los umbrales del subjetivismo gnoseológico moderno, aunque lo definiera con el viejo término de nominalismo. Pero su fuerza crítica, que sacudió los fundamentos de la escolástica, se detuvo respetuosa, incluso confiada, ante la Revelación. El agudísimo y audaz franciscano trató, más bien, de limpiar el terreno de la teología de las híbridas superestructuras aristotélico-tomistas, para mejor resaltar la sublimidad de la fe. No fue, en absoluto, blando

respecto al papa y a la vida mundana de los prelados. Además, sostuvo firmemente que la autoridad suprema de la Iglesia no residía en la persona del pontífice, sino en la asamblea conciliar. Sin embargo, Occam reconoció a esta última la infalibilidad en la enseñanza dogmática y, respecto a la impotencia de la especulación humana, afirmó de un modo incondicional la verdad inaccesible, pero única y suprema, del dogma cristiano. Así, también en este aspecto se vio gravemente trastornado el equilibrio entre doctrina y creencia, que el tomismo había tratado de establecer, y esto menoscabó tanto a la una como a la otra. La administración del patrimonio religioso, en efecto, resultó más que nunca confiada a quienes se habían hecho ya depositarios de ella, es decir, a los eclesiásticos. Y éstos, a pesar de la posición de Occam y de la repetida reunión de Concilios en la primera mitad del siglo xv, no lograron, en definitiva, contener la invasión de la autoridad pontificia, más que nunca empeñada en la afirmación de su propia supremacía. La apologética de tipo occamista, por una parte, se mostró como paralizadora del pensamiento teológico que ella tan violentamente había desvalorizado, y, por otra, favoreció la administración jerárquica del enorme dominio de la fe. Tuvo éxito, porque la exigencia de reaccionar contra la escolástica era sentida de un modo efectivo, pero no dio resultados positivos por la contribución que prestó, de un modo indirecto pero importante, al poder moral y social del clero. Al reducir la parte viva de la religión a la fe incondicional y la actividad cristiana a la práctica piadosa, el occamismo reforzó el dominio de la Iglesia sobre los espíritus, estimuló —tal vez a su pesar— su incontenible e interesada actitud preceptista. La conclusión de la fase histórica abierta por el pensamiento de Occam a mediados del siglo xiv, se produce un siglo después aproximadamente con lo que podría llamarse, para simplificar, el triunfo de Juan de Torquemada (1388-1468). En realidad, tras las largas luchas y los estériles debates conciliares, hacia 1440 una oleada de teólogos y canonistas reafirman con renovado vigor las pretensiones de la monarquía pontificia. El papa es presentado —por Giovanni da Capistrano, como por Juan Carvajal y por Pierre de Versailles— como el juez supremo de todos los fieles en el plano espiritual, no sujeto a ningún decreto conciliar. Torquemada, en la *Summa de Ecclesia,* además de sostener que ni siquiera un papa escandaloso puede ser juzgado ni depuesto, declara que la primacía pontificia es más esencial a la fe que el mismo Espíritu Santo.

En el siglo XIV se advierte en todo Occidente la reacción moral frente al sistema eclesiástico. Entre los laicos no menos que entre los clérigos. En efecto, los primeros comparten en aquella época el mismo patrimonio espiritual de los segundos, sienten su debilitación y contribuyen vigorosamente a las tentativas de devolverle fuerza y solidez. En otras partes, simultáneamente, se verifica otro fenómeno. En el seno del laicado pueden ya distinguirse minorías bastante sólidas, de formación ético-intelectual consistente y doctrinalmente cualificadas, capaces de sostener la confrontación con la parte más aguerrida y madura del clero. Dentro de este último se observa una notable diferencia entre una *élite* de teólogos, predicadores o prelados de alto nivel, por una parte, y una masa de otros prelados, de curas indoctos y de monjes groseros, por otra. La decadencia de una gran parte de los cuadros eclesiásticos y la creciente autonomía de los cuadros laicos en este período son dignas de especial relieve. Contribuyen, en efecto, de un modo notable a la lenta formación de un nuevo sistema de valores en divergencia con lo tradicional. Mientras los problemas planteados por la situación interna de la Iglesia y del clero se hacen abrumadores y absorben sus posibilidades de renovación, se va consolidando poco a poco, pero de forma cada vez más decisiva, la cultura laica.

En el siglo XIV también la común sensibilidad colectiva acusa, además de la crisis de la jerarquía simbolizada por el Cisma, los efectos de la dispersión ético-disciplinaria general. Los eclesiásticos, demasiado ocupados en sus cuestiones económico-jurídicas y ya decididos a ejercer sus funciones más como administradores que como guías espirituales, con talante de oficiantes más que de pastores. La religiosidad de los fieles —de cuya obediencia y posición dogmática no hay motivos para dudar— se encuentra casi abandonada a sí misma, es decir, a sus propios arrebatos irreflexivos y sentimentales. Mientras el clero se preocupa, sobre todo, de la observancia externa del culto y de la percepción de sus tributos, interviene muy poco para eliminar el desajuste y la confusión en que se ven envueltas las creencias.

Se observa, ante todo, un descenso de la concepción y de la representación de lo divino, una acentuada mezcla de lo celestial con lo terreno, una reducción de lo primero a las formas entonces menos elevadas de lo segundo. Para advertirlo basta examinar algunos aspectos del dogma y de la fe.

No parece que en este período vacile la visión cristiana de la tierra como lugar de exilio, donde el hombre tiene que

padecer y sufrir antes de alcanzar su verdadero destino en el más allá. Sin embargo, tal visión adopta, entre los siglos XIV y XV, aspectos muy peculiares. Del más allá, y más concretamente del Cielo, se tiene una idea familiar y casi inmediata. Al fiel le preocupa el «cómo» seguirá existiendo *después* de su muerte, puesto que *sabe*, y no lo duda en absoluto, que continuará existiendo. La inmortalidad del alma no es creída como axioma filosófico y mucho menos, en general, sentida como proceso místico. El cristiano no se ve cambiar profundamente en el paso de éste al otro mundo: le parece que sigue siendo, poco más o menos, el mismo ser, el mismo individuo que es. Lo que cambiará será el estado de su individualidad, es decir, la condición externa que le permitirá no sufrir ya y gozar. El fiel sabe que no estará solo y que encontrará en el cielo —además de los ángeles, a los que ya cree imaginar con toda precisión, además de los santos, cuyo aspecto tiene ya grabado con toda claridad en su mente— toda la sociedad que ahora le rodea, exceptuados sólo sus miembros enfermos. Por eso el más allá no es propiamente una aventura, y mucho menos un salto a lo desconocido; es un mundo muy próximo, casi inminente e inmediatamente superpuesto al mundo de aquí abajo; como si estuviese colocado a media altura sobre la tierra, no perdido en los espacios siderales. Y precisamente como cada uno conservará su propia individualidad, y seguirá siendo, al menos en cierto modo, prelado o comerciante, campesino o señor, también la sociedad mantendrá allí su estructura (o adoptará otra muy análoga, en coros superpuestos). Sus miembros se dispondrán jerárquicamente a cantar las glorias de Dios.

El Cielo es, pues, una patria porque en él se encontrará una buena parte de la realidad terrena y porque allí se alcanzará conocimiento directo, visual, de todo lo que ahora se contempla o se venera sólo en imagen. Allí estará Dios Padre, evidentemente: sumo rey y pontífice, majestuoso y paternal. Pero cuando los teólogos de aquel tiempo quieren precisar el objeto del goce de los bienaventurados, dan un contorno totalmente negativo de Dios: es inefable, aun cuando sea la fuente y la sustancia misma de la bienaventuranza. Muy distinta —especialmente para algunos, por ejemplo, para el dominico renano Johann von Dambach (m. 1372)— es la presencia de Cristo. Este, en efecto, además de ser el Verbo, fue también hombre, y como tal tuvo un cuerpo. Aunque se diga que esto constituye sólo una parte, y no esencial, de las delicias celestes, se describe a los bienaventurados extasiándose a la vista de Jesús, gozando del timbre de su voz, embriagándose con el bálsamo que exhalan sus miembros. Así, Cristo, antes intermediario de

salvación, es presentado como objeto de goce paradisíaco para todo el hombre, incluidos sus cinco sentidos. En efecto, el alma estará provista en el Cielo de todas sus facultades: las *species*, que en la tierra la alcanzan groseramente a través de los órganos sensoriales, la invisten en el más allá de absoluta pureza y con intensidad proporcional a los méritos de cada uno. Es evidente que esta síntesis aristotélico-cristiana se esfuerza por apagar la exigencia hedonística suscitada en el creyente por la necesidad de una compensación y de una contrapartida para lo que ha sufrido en la tierra. Pero los resultados quedan muy por debajo de los deseos y de las esperanzas de los fieles, que se complacen en anticipar al mundo presente los goces futuros que les procurarán los conciertos exquisitos, las graciosas danzas y los diálogos íntimos con los otros bienaventurados.

La realidad paradisíaca, proyectada para después de la muerte, casi no tiene otra anticipación humana más que su representación mental e iconográfica. Pero los distintos modos en que se la describe y su relativa sobriedad confirman que en ella se ve la justa y próxima prolongación de esta vida, su normal coronación. El significado del infierno, en cambio, es muy distinto. Entre los siglos XIV y XV se atiende enormemente más, por lo menos en apariencia, a los castigos del infierno que a los premios celestiales, describiéndolos de mil modos en las predicaciones y en las miniaturas, en los frescos y en los tratados. Sin embargo, esta innegable insistencia es, en parte, una exhibición y un instrumento. Esta época, en efecto, se refugia ya, en gran medida, en un mito análogo —el purgatorio—, que desvaloriza la terrible verdad del mito infernal. El infierno, el tremendo lugar donde el alma sufrirá eternamente, no es ya la única alternativa de la bienaventuranza. Es más: mientras no se concibe —y se expresa como mejor se puede— un paraíso sin la presencia esencial de Dios, prácticamente el infierno es concebido y sentido al margen de su esencial privación —excepto en la religiosidad y en la iconografía de los Países Bajos—. El infierno es una orgía de dolor y un mar de venganza, cuyo objeto es exclusivamente el cuerpo y cuyo ministro es el diablo. La fantasía se desata contra el pecador, al que se describe desgarrado y torturado, quemado y devorado de los más horribles modos. Se trata de un mito aterrador y de un desahogo emotivo. Si ya es difícil calcular el peso moral de la creencia en el paraíso, lo es mucho más la del infierno: su cruel y eterno terror está, sin duda, hecho más para los vivos que para sus almas. Que en el infierno no se quería creer mucho, lo explica bien el inusitado éxito del purgatorio, donde las penas son casi las mismas, pero destinadas a tener un fin.

El hecho es que en la sensibilidad común la relación con lo divino se configura de un modo más sentimental que metafísico, más elástico que rígido. El compromiso juega en ello un gran papel y por eso el destino ultraterreno no es ya considerado como una suerte que se decide radicalmente en un puro plano ético. En Dios se ve al Padre más que al juez, en Cristo se ve al que quiere salvar mucho más que al que sabrá castigar, y, en consecuencia, el cristiano acentúa su propia y también fácil esperanza de salvación. Pero hay más; todo un mundo de intercesores celestiales interviene en favor del fiel para defender su causa, para evitarle la condenación. El primero, el más poderoso y el más significativo de ellos es la Virgen María. No es sólo una reina a la que es grato ver coronada al lado del Señor y casi convertida en su igual, en un Cielo muy monárquico. Es la Madre de Dios, que puede hacerse escuchar por él. Su intercesión se concibe como segura, su intervención como eficaz: se le dedica un culto filial y desbordante. Pero están también los ángeles y los santos. Cada uno se siente acompañado, aquí abajo, por un ángel custodio, invisible pero siempre próximo, extremadamente vigilante y muy batallador, que no considera terminada su misión cuando el alma se separa del cuerpo: la asiste en el último y supremo trance, haciendo todo lo posible, incluso ante el divino juez, para arrancarla de las garras del demonio. Los santos, de los que cada uno ha sido especialmente devoto, se reservan preferiblemente para hacer valer su influencia después de que haya sido pronunciado el veredicto. Se considera, en efecto, que la mayor parte de las almas se salvan del infierno, pero no puede entrar inmediatamente al paraíso. Los santos, a los que se recurre con plegarias, ceremonias y ofrendas incluso importantes, no pueden dejar de prodigarse para reducir la permanencia del fiel en el pulgatorio. Y no es esto todo. La presunción de salvación que está tan arraigada en la sensibilidad de este período se manifiesta y toma cuerpo en el recurso ya masivo a las indulgencias, porque la intensidad de las penas del purgatorio importa mucho menos que su duración; y la indulgencia se concede, sobre todo, en forma temporal, como disminución de días y días de pena.

VI. EL «ARTE DE MORIR»

A estos aspectos de la creencia en el más allá, a estas formas de garantía para la vida ultraterrena, corresponden otras en la concepción y en la práctica cristiana. La confianza en el sacramento de la confesión no es la menor. En ella se confunden

el sentido íntimo del arrepentimiento como voluntad reafirmada de no pecar y la seguridad de que el rito lleva consigo la absolución. Por medio de la confesión, se cree, en general, ponerse a bien con Dios, hasta el punto de que este sacramento es casi un crisma de salvación cuando se recibe en peligro de muerte. En efecto, el pecado se concibe como inevitablemente ligado con la existencia, y Dios no puede menos de usar de su misericordia. Pero se cree que, por lo menos, es indispensable arrepentirse en el momento de abandonar la tierra. Por eso la agonía se convierte como en el polo dramático de gran parte de la creencia religiosa, casi el único acto de verdadera expiación y de verdadero temor después de una vida inconscientemente liberada —y, por lo menos, aligerada— de las obligaciones y de los deberes propios de los cristianos. Así el fiel se preocupa cada vez más del paso de un mundo al otro y cada vez menos del lazo moral que debería unirlos y que es lo único que podría justificar la contraposición de ambos.

En este plano se observa bien el deslizamiento de la espiritualidad, tanto en el ámbito de la sensibilidad colectiva como en su guía jerárquica. El clero, incluso en su mejor parte, casi no tiene conciencia de la degradación general de las creencias. Como en tantos otros aspectos de la religiosidad, el clero estimula y sigue la tendencia que hace de la muerte el punto decisivo de la vida cristiana, sin advertir que esto desembocaba en consecuencias peligrosas y que incluso podía convertirse en una forma de alejamiento del cristianismo. Al fin, si la religión y la obra de la Iglesia debían, sobre todo, asistir al hombre en su camino hacia la vida ultraterrena, si el conjunto de las prácticas y del culto debía culminar en la garantía de la buena muerte, el propósito ético cristiano se vaciaba de su parte creadora y dinámica, la existencia cotidiana perdía su tensión espiritual e indispensable. Cuanto más dejaba la fe de ser fuente e imperativo de la instauración continua de los valores evangélicos, cuanto más se satisfacía con una piedad exterior y se transformaba en la confianza moralmente casi inerte de bien morir, tanto más las creencias traicionaban su función sustancial y se adaptaban, en el fondo, a las formas administrativas que la organización eclesiástica había adoptado ya. El tipo de gobierno «espiritual» que el clero había establecido se concretó especialmente, entre los siglos XIV y XV, en la codificación y en la imposición progresiva de la práctica de la confesión auricular. Esta perfeccionada forma de dominio, alcanzada por aquel grupo social, sin duda hizo también que, si bien no deliberadamente, el clero no interviniese para corregir y replantear las mencionadas tendencias de la sensibilidad colectiva. Esta última, sin embargo, al configu-

rarse de ese modo, se hacía, sin darse cuenta, víctima de una vasta sujeción exterior: la religión consagraba el destino de la pasividad civil y de la minoría mental en aquellos que se dejaban inducir a concebirla de aquel modo. La aversión de las corrientes místicas a estas tendencias de la religiosidad parece muy justificada. Pero no lo será menos la reacción de quienes —como los humanistas— buscaron en otro sector del patrimonio cultural de Occidente una razón de vida activa, o de los que —bajo el aspecto de una reforma— sometieron a revisión las creencias de la época y trataron de dar al cristianismo una estructura nueva.

Así, entre los siglos XIV y XV, aparece la forma quizá más típica de la religiosidad de esta época: el arte de morir. Hacia mediados del XV se difunde —primero, en ejemplares xilográficos, y después en opúsculos impresos— una obrita titulada precisamente *Ars moriendi*. Pero no es este aspecto tipográfico del fenómeno lo que más importa, aunque se trate de una de las producciones más frecuentes entre los incunables. Mucho más interesante es señalar que el «arte de morir» es un auténtico género de la literatura piadosa del siglo XV. El opúsculo citado no es más que su versión más difundida y popular. Inicialmente, aparece en núcleos del medio y bajo Rhin, en el segundo cuarto del siglo. Pero sobre el tema se habían escrito otros tratados y tratadillos, y continuarían escribiéndose en todos los países de Europa, desde Francia a Alemania, desde Italia a España.

Aunque las atribuciones individuales son, a veces, muy inciertas, hay un hecho sorprendente. Sus autores verdaderos, probables o presuntos son personalidades que forman parte de la *élite* eclesiástica de la época y muy conocidas tanto por su rigor disciplinario como por su ferviente espíritu religioso. Baste nombrar a Mateo de Cracovia (m. 1410), a Juan Gerson (m. 1429), a Juan Nyder (m. 1438), a Domingo Capranica (m. 1458), a Jacobo de Juterbog (m. 1465). Si la composición de sus obras no es anterior a comienzos del XV, su concepción y la sensibilidad que revelan se remontan, sin duda, a los últimos decenios del siglo anterior. Todos estos escritores, más que recoger la intuición del místico alemán Seuse, que hacía de la idea de la muerte uno de los accesos seguros a la vida interior, plasman una práctica para bien morir, redactando con tal objeto plegarias, describiendo las tentaciones a las que el creyente debe resistir y la forma en que debe vencerlas. Pero, sobre todo, la muerte es presentada como el acontecimiento central de la vida del cristiano, como el único momento verdaderamente decisivo para su salvación, y, progresivamente, como la inspiradora y la guía admonitoria de la conducta. Así

se acentúa la convicción de que el alma que hay que salvar pertenece al más allá, de donde resulta claramente disminuida la importancia de sus funciones terrenales y la esencialidad de sus compromisos cotidianos.

De este modo el anhelo de salvación individual, que era el lado más vivo de la religiosidad de aquel tiempo, se frustra en el plano de la piedad colectiva. A esta exigencia el clero responde, tras haber impuesto prácticas y fórmulas, con un planteamiento de apariencia ascética, pero sustancialmente laxista, en una forma puramente pedagógica y monitoria, que, en lugar de activar, agosta la vitalidad de las creencias. Orientando la sensibilidad del creyente hacia el drama de su agonía y encaminándola a la contemplación de la muerte, la Iglesia no podía, ciertamente, pretender llevar las costumbres de los fieles o infundirlas un poderoso impulso moral. Al ser él mismo incapaz de todo eso, el clero se contentaba con un compromiso implícito: que el cristiano viviera a su guisa, terrenamente, y normalmente ocupado en sus problemas mundanos, pero que recordase que el más allá le esperaba y que acumulase, previsoramente, una cierta dosis de méritos. La buena muerte haría todo lo demás: la Iglesia acogería sus restos, religiosamente, y Dios —acaso tras algunas dificultades— le admitiría en su paraíso.

Con estas fórmulas no se pretende dar la definición exacta de las creencias de la Europa occidental en este período, sino sólo trazar algunas líneas principales. Mientras el gobierno eclesiástico se ocupa más del mantenimiento y de la consolidación de su poder económico-jurídico que de la cura de las almas, la vida cristiana continúa desenvolviéndose como por inercia, más o menos en la huella de la tradición, pero acentuando algunos de sus caracteres y asumiendo aspectos nuevos. Así podría recordarse la transición —que se produce, precisamente, entre el siglo XIV y el XV— de una representación coral del Juicio Universal a otra más íntima y sencilla. Ya interesa cada vez menos la gran escena del epílogo final que cerrará toda humana vicisitud, y se representa con frecuencia creciente el momento del juicio llamado particular, es decir, de la sentencia que se supone que Dios emitirá, inmediatamente después de la muerte, sobre el proceder del alma. En estas composiciones —y baste citar la de Roger Van der Weyden en Beaune— suelen reflejarse el dramatismo del sentido del pecado y el espanto ante la condenación. Podrían señalarse también fenómenos de penitencia colectiva, permanente, como en las cofradías de los Flagelantes y de los Disciplinantes, o esporádica, como en la oleada que invadió a Italia en 1399, paralizando y dominando toda actividad. Y tampoco hay que

olvidar la creencia en la venida del Anticristo. Tras haberse agudizado a lo largo del siglo XIV, las convicciones escatológicas tienen aún fulgurantes resplandores a comienzos del XV, aunque empiezan a dejar paso a otras formas. Gracias también al Cisma, se reafirma cada vez con mayor insistencia que el Anticristo es el mismo jefe —antipapa o papa— de la Iglesia corrompida. Pero no siempre se deduce de ello que el fin del mundo sea inminente: se piensa también que hay que prepararse para él, con un período muy largo de reforma y de lucha, es decir, de una vida moral más severa.

VII. REPLIEGUE MISTICO Y RENOVACION MORAL

Las controversias teológicas de los siglos XIV y XV, en comparación con las de la Alta Edad Media o del siglo XVI, pueden considerarse como conflictos menores. Además de no tocar casi nunca problemas fundamentales, estos debates tienen unas consecuencias no proporcionadas a su importancia. Así el problema de la inmaculada concepción, es decir, de la inmunidad de la Virgen al pecado original, alcanza una intensidad y una resonancia por lo menos igual al de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. Sin embargo, no faltan las polémicas más apasionadas, que adquieren, desde luego, dimensión teológica. Pero su tema predominante no son cuestiones teóricas o dogmáticas. Mucho más frecuentemente, se trata de cosas prácticas, referentes a la organización eclesiástica —como la violenta disputa sobre la simonía— o las formas de la piedad, las indulgencias por ejemplo. Semejante desplazamiento de la problemática doctrinal era, sobre todo, consecuencia de la estructuración de la Iglesia como organización mundana, sobre lo que ya hemos insistido.

Desde comienzos del siglo XIV se acentúan, dentro de la sensibilidad colectiva cristiana, auténticas tendencias centrífugas, en las que se manifiesta la crisis y la reacción de las conciencias. La historia religiosa de la segunda mitad del siglo XIV y de principios del XV es la historia de una reforma frustrada. No es que anteriormente no se hubiera ya deseado e intentado reformar la Cristiandad, pero la fisonomía que tal exigencia adopta en estos decenios es muy distinta de la que tenía en la época anterior, mucho más audaz en sus formulaciones —casi idénticas, muchas veces, a las ulteriores de los protestantes—, y apoyadas, como en Inglaterra y sobre todo en Bohemia, por revueltas de notables proporciones. Sin embargo, en la Iglesia apenas se ponen en práctica los principios de reforma. Los repetidos Concilios se muestran impotentes

e inadecuados a este propósito; sólo algunos príncipes intervienen para regular ciertos aspectos de la vida eclesiástica de sus Estados. La cristiandad occidental no logra sacudir el sistema de gobierno clerical que el papado, en gran parte, había contribuido a arraigar, y no trata de modificarlo sustancialmente, sino de pulirlo, de renovarlo. No se propone más que en ambientes restringidos la abolición del celibato de los sacerdotes, la reconstitución de una verdadera comunidad de fieles en la que laicos y eclesiásticos no se distingan y contrapongan ya en cuanto cristianos, la destrucción del sistema de gobierno que sostiene la jerarquía. En cambio, van preparándose lentamente las condiciones para una escisión religiosa profunda entre el catolicismo mediterráneo, de tipo romano, y el cristianismo nórdico. Europa, en suma, entre los siglos XIV y XV, tiene la sensación de un profundo malestar espiritual, pero no tiene la fuerza, ni los medios morales y económicos para construir algo verdaderamente nuevo. Los signos de crisis, que se multiplican hacia 1350, no tienen como consecuencia un replanteamiento, sino en algunos sectores una paralización, en algunos otros la desbandada y la confusión, y en otros incluso un repliegue.

Una forma vistosa de repliegue religioso es el florecimiento místico. Aunque los místicos renanos —desde Eckhart (m. 1327) a Seuse (m. 1366), desde Tauler (m. 1361) a Ruysbroeck (m. 1381)— sean los máximos representantes de tal fenómeno, éste no se halla circunscrito a su zona geográfica. Los visionarios, los extáticos, los predicadores espirituales, los ascetas caracterizan esta época también en el resto de Europa, especialmente en Inglaterra, en la Europa central y en Italia. La «visión» es un género literario ampliamente cultivado por estos hombres para expresar sus efusiones, como la predicación es el medio más empleado para comunicarlas. No puede decirse que este aspecto de la sensibilidad del siglo XIV haya sido suficientemente estudiado, sobre todo en su conjunto. No hay duda de que algunas de sus motivaciones doctrinales pueden encontrarse en la tradición neoplatónica y en el propio tomismo: Eckhart, Seuse y Tauler son dominicos —sobre los cuales, por lo demás, ha sido mayor la influencia de Alberto Magno que la de Tomás de Aquino—. Sin embargo, es muy conveniente subrayar, ante todo, el carácter de esta tendencia que mejor traduce la temperatura religiosa del siglo XIV: la búsqueda de una experiencia ética más personal y de un contacto directo con lo divino.

Se ha definido la mística como un signo de repliegue, porque muchos cristianos de esta época se sienten inclinados a replegarse en sí mismos, apartándose en sociedades propias y sepa-

rándose, al menos en parte, de la vida normal de la Iglesia, para vivir sus creencias de un modo más pleno y adecuado. Esta actitud representa, sin duda, una reacción ante la proliferación de las prácticas piadosas, cada vez más numerosas, menos elevadas y excesivamente reglamentadas por el clero. Desde el siglo XIV se percibe bastante claramente, en los ambientes que se inspiran en el fervor místico, una desvalorización de las obras en cuanto tales, y, sobre todo, una aversión a considerarlas como el signo primero y acabado de la fe. Ya se ha aludido a la burocratización de la vida cristiana en este período, que se corresponde muy bien con la estructuración jurídico-económica de la sociedad europea en general y de la eclesiástica en particular. En otras palabras, las manifestaciones del culto divino vienen a semejar —cuando no se modelan precisamente sobre ellas— las de las relaciones sociales, aunque su fundamento y sus motivaciones pretenden ser muy distintos. El cristiano expresa su fidelidad a Dios con tributos semejantes a los que le exige el poder terrenal: diezmos, homenajes en especie, etc. El clero, a pesar de las dificultades económicas, es la clase más favorecida, porque tiene dos fuentes de ingresos: la procedente de sus posesiones directas y la que se deriva de sus funciones. En efecto, el clero, además de los bienes materiales aún importantes que le pertenecen, administra un ingente patrimonio «espiritual». En un mundo jerárquico en que toda actividad humana no está concebida como un derecho, sino como una concesión —un privilegio— que es preciso alcanzar con una contrapartida, al fiel, en general, no le repugna pagar y recompensar la propia actividad de su culto a Dios. El interés del clero hace también que estos tributos sean considerados meritorios en sí mismos, llamados piadosos aunque los disfrute un grupo socialmente casi parasitario. Así los eclesiásticos, después de haber vendido sus oraciones, sus ceremonias y sus exorcismos durante toda la vida de un cristiano, heredan, —por último, una parte de su hacienda «para la salud de su alma». El papado perfecciona un sistema crediticio de capital infinito porque está garantizado por la sangre de Cristo—, cuyas acciones se venden con el nombre de indulgencias. Los miembros del clero se erigen en administradores discrecionales de la clemencia divina, que —ellos lo aseguran— no podrá ser negada a aquellos actos de piedad por ellos establecidos y fijados, y entre los que se encuentran las inversiones en dinero.

El sacrificio real que así cumplían los fieles, la innegable privación de bienestar que de él se les seguía, no podían menos de contribuir a convencerlos de que tales actos eran verdaderamente meritorios. Añádase a esto que el ejercicio del culto divino, el prestigio y la consideración pública, los precedentes

doctrinales y consuetudinarios, la organización jurídico-social en un grupo sólido y poderoso, todo ello sostenido por una formidable fuerza económica, hacían del clero un guía que era muy difícil no admitir y no seguir hasta en lo más íntimo de la propia conciencia. Lo que los obispos y los curas exigían tenía que ser, desde luego, la verdadera forma de fidelidad exigida por Dios. Tanto más, cuanto que la Iglesia ocultaba aquellas sus intensificadas exigencias fiscales bajo la continua afirmación de los valores consagrados como cristianos: la caridad, por ejemplo, que no se interpretaba como simple paliativo social y como instrumento de conservación, sino como gesto de fraternidad espiritual. Todo contribuía, pues, a hacer de las obras y de las prácticas externas una forma acabada de religiosidad. Por eso se hacían más numerosas y se complicaban: a los sacramentos y a las limosnas, se añadían las ofrendas particulares, las peregrinaciones y los legados. Era un sistema fecundísimo, no sólo en el plano de la psicología colectiva, sino también en el de la individual, porque cada uno se veía estimulado, para mejor manifestar su propia creencia ante Dios y ante la sociedad, a distinguirse de los demás en la medida de sus sentimientos, pero también de sus intereses.

Como es bien sabido una de las más importantes formas de la vida social, y religiosa al mismo tiempo, de la Edad Media es la de las cofradías. Se formaban casi naturalmente en un mundo subdividido en grupos económicos y profesionales. Sobre todo en las ciudades eran, en gran medida, la proyección del ordenamiento corporativo. Entre las cofradías laicas y los verdaderos conventos vienen a situarse, frecuentemente, comunidades mixtas, sociedades en las que se trata de realizar la que se considera verdadera piedad cristiana. Las tendencias místicas y espiritualistas se desarrollaron, especialmente, en estos ambientes, y trataron de servirse de ellos para tomar cuerpo. Era, precisamente, un modo de legitimar el propio apartamiento o la no adhesión íntima al sistema de culto y al conjunto de las prácticas piadosas. Las simultáneas y renovadas tentativas de mejorar la disciplina de este o de aquel monasterio originaban también una actitud de emulación y, al mismo tiempo, de imitación en los ambientes laicos. Son cada vez más importantes las agrupaciones inspiradas en un ideal cristiano más severo y más serio que el corriente, en una zona un tanto marginal de la sociedad cristiana. Los que forman parte de ellas no pretenden afirmar ninguna posición doctrinal nueva, ni poner en duda alguna de las consagradas. En general, ni siquiera pretenden negar la autoridad o la legitimidad de la jerarquía eclesiástica. Pero recurriendo a doctrinas y a temas espirituales ya incorporados al sistema cultural cristiano —aunque nunca pre-

dominantes y, a veces, rechazados por la ortodoxia común—, intentan profundizar en el propio patrimonio religioso para encontrar en él nuevos motivos de vida espiritual, menos áridos y menos externos.

El conjunto de los movimientos místicos del siglo XIV se expresa, pues, en actitudes mentales ya aparecidas anteriormente y en buena parte impregnadas, más o menos de cerca, por el neoplatonismo, pero, desde luego, las exigencias que pretenden expresar son muy actuales. La mística de este siglo hace suyos los filones tradicionales y los reproduce en formas que anuncian la religiosidad de la época siguiente. Lo esencial de la experiencia cristiana vuelve a orientarse hacia el contacto personal con la Divinidad, pero un contacto que ahora llega a la conclusión —aun a través de la proclamada nulidad de la propia existencia finita— de afirmar la divinidad de cada hombre. Ya lo asegura firmemente Eckhart: todo cristiano es igual a Cristo por naturaleza, aunque no por grado. Para él y para los otros místicos renanos, el retorno a Dios equivale al descubrimiento difícil, pero posible, de la propia e individual divinidad, de la «imagen increada» de Dios en nosotros, como se expresa Tauler. Naturalmente, para éstos la profundidad y la fuerza de esta experiencia interior supera radicalmente el valor de las prácticas externas y de las obras pías prescritas o habituales. Por esta vía el cristiano, al buscar una relación directa con Dios, encuentra su propia autonomía espiritual que le libera de la sujeción respecto a la jerarquía eclesiástica y a la rígida letra de la Revelación. Así, por ejemplo, Tauler —que había fundado la hermandad de los *Gottesfreunde*— no admite ya que éstos se hallen supeditados en todo a la autoridad de la Iglesia.

Ciertamente, estas tendencias místicas oscilan —y esto caracteriza bien su fuerza y su limitación— entre el compromiso terreno, entre el deseo de realizar y afirmar en una comunidad humana sus intuiciones, y el deseo de evadirse de los lazos del siglo. El flamenco Ruysbroeck, en un momento dado, se niega a ser vicario de Santa Gúdula (Bruselas) y se retira a la soledad de un bosque. La parte «activa» de su mística consiste en la destrucción del pecado, pero esto no es más que el grado inicial, aunque difícil, de la ascesis del alma. Otras etapas la esperan: desde la renuncia al mundo de las apariencias terrenas hasta la imitación ferviente de Cristo y hasta la visión. La *vita vitalis* es para él la contemplativa. En ella el intelecto recupera su pureza primitiva y se anega en lo eterno, para gustar del sosiego y del goce suprasensible de la unión con Dios. Distinta es, en cambio, la actitud del holandés Gerard Groote (m. 1384), que se hace discípulo de Ruysbroeck, pero que se

entrega también a la predicación y, sobre todo, a la formación de una embrionaria comunidad de jóvenes doctos y ascetas. Laicos y eclesiásticos se incorporan pronto a esta asociación, y así nace en Deventer la importante congregación de los *Hermanos de la Vida Común,* y éstos no tardan en asentarse, en grupos autónomos, en otras ciudades holandesas y flamencas. Su forma de religiosidad es, sobre todo, individual e interior y se sirve de los textos evangélicos más que de la elaboración teológico-dogmática. Se inspiran menos en Tomás de Aquino que en Agustín y Bernardo de Claraval. En este ambiente, siguiendo la voluntad de Groote, surge en 1387, en Windesheim (cerca de Zwolle), una congregación de canónigos regulares, que se asimilan a los agustinos, y se propaga su máximo texto espiritual: la *Imitación de Cristo.*

Estas corrientes místicas representan, indiscutiblemente, una etapa importante, y tal vez incluso un giro en las creencias cristianas entre los siglos XIV y XV. No se limitan a tomar posición contra los abusos y la indisciplina del clero para imponerle una conducta más severa, ni a inducir a los fieles al estudio de la Biblia y, sobre todo, del Nuevo Testamento. Sus afirmaciones éticas y su intento de volver a un cristianismo más auténtico tienen sus raíces en una concepción nueva, teórica y práctica al mismo tiempo, de la vida religiosa. Se empieza a tomar conciencia del monopolio eclesiástico de las creencias, y se reacciona predicando en lengua vulgar, reafirmando el valor de la creación no estereotipada y la función moral del trabajo cotidiano. Se funda, además, en la reivindicación activa de una dignidad igual de todos los cristianos, esbozando comunidades menos gravadas por el espíritu jerárquico. Tal vez si se siguieran con amplitud suficiente el progreso y el significado de estas tendencias, podría comprobarse que han contribuido a la espiritualidad del mundo con no menor eficacia ni menor amplitud que el movimiento humanista, tan diferente. De todos modos es un hecho que este último se implantará con corrientes similares en las regiones de la Europa del noroeste (Francia del Norte, Países Bajos, Alemania e Inglaterra) —baste citar el nombre de Erasmo— y alcanzará allí resultados no menos ricos y determinantes que el humanismo italiano en la Europa religiosamente más tradicional y católica.

VIII. LA CRITICA DEL SISTEMA ECLESIASTICO

Se está todavía lejos de tener un conocimiento exhaustivo, ni siquiera información suficiente, de estos y de otros aspectos de las creencias religiosas en Occidente, entre mediados del

siglo XIV y mediados del siguiente. Hasta hoy, por tradición historiográfica, se han estudiado los problemas filosóficos o doctrinales, los fenómenos artísticos o eclesiásticos, con más gusto que las distintas formas de la piedad, la evolución de la sensibilidad colectiva y los diversos modos en que la una y la otra enlazan con las estructuras sociales de la época. Así han llamado la atención las revueltas que llevan los nombres de Wyclif y de Huss que adoptan más violentas formas en el plano social que en el religioso. Casi siempre se las ha considerado como una prolongación de las querellas medievales o como anuncios de las tomas de posición protestantes. Ahora es obvio que resulta fácil encontrar precedentes de las doctrinas de Wyclif y de Huss en la problemática ético-dogmática, es claro que el sistema eclesiástico contra el que ambos teólogos se alzan, juntamente con muchos otros, no está debilitado, en absoluto, cuando comienza a hablar Lutero. Sin embargo, el conjunto de las doctrinas del teórico inglés y de sus compañeros y seguidores, lolardos y hussitas, refleja con gran evidencia precisamente aquella situación de las creencias que hemos tratado de ilustrar y que está vigente en Europa entre los siglos XIV y XV.

El conjunto del pensamiento de Wyclif parte menos de un planteamiento espiritual nuevo y de una experiencia religiosa original —como será, precisamente, el caso de Lutero—, que de la exigencia de limpiar la teología y la práctica cristianas de las degeneraciones y excrecencias de la edad más reciente. El anhelo de volver al cristianismo primitivo no es igual de un siglo al otro: los programas a que da origen tienen una sucesión significativa y una historia precisa. En el siglo XIV esta tendencia religiosa colectiva está en sus comienzos. Es fundamental advertir que, precisamente en este período, toma forma en la conciencia de los fieles la diferencia entre la Iglesia como es y el ideal de la Iglesia como debe ser. Esto presupone una visión crítica e histórica al mismo tiempo; ambas están presentes en Wyclif, y lo están más o menos claramente en muchos otros contemporáneos suyos. Es cierto que se continúa atribuyendo al demonio la responsabilidad metafísica de la perversión cristiana y se califica como anticristo a cualquiera que sea vehículo o partidario suyo. Pero esta óptica ha empezado a perder su inicial significado escatológico y estos esquemas mentales van haciéndose transparentes. A través de ellos descubren los hombres su rostro, descubren los móviles de aquellos a quienes se considera responsables de la corrupción de las creencias: papa, prelados, monjes, curas, el clero en su conjunto. Casi toda la doctrina de Wyclif es una acta de acusación contra el sistema eclesiástico evocado. Cada una de sus

posiciones es el síntoma claro de una toma de conciencia anticlerical nueva, sistemática y de inmediata actualidad.

El teólogo inglés afirma que sólo los predestinados son verdaderos miembros de la Iglesia, sin desalentarse ante el espectáculo de la comunidad cristiana profundamente degradada. El cuerpo místico de Cristo puede vivir perfectamente al margen de la jerarquía, e incluso es seguro que encarna en grupos dispersos de auténticos fieles, más bien que en las densas filas de los sátrapas actuales —clérigos, monjes, sus seguidores y sus víctimas—. En el presente estado de cosas, dice, sería saludable para la Iglesia que no hubiese papa ni cardenales. Pero para aplicar tal criterio polémico, y conseguir que pueda convertirse en constructivo, es necesario un principio cristiano y evidente sobre el cual se funde. Este es la Revelación, el Viejo y el Nuevo Testamento, tomados literalmente y entendidos en su verdadero espíritu. El mensaje de Cristo es perfecto, no hay nada que añadirle; más bien, debe repudiarse todo lo que se le ha añadido (la penitencia auricular, por ejemplo, o el dogma de la transustanciación); y también, más aún, la propiedad de los bienes terrenos por parte de los eclesiásticos.

Wyclif percibe ya claramente la Iglesia de su tiempo como una organización humana, radicalmente distinta de la trazada por los Apóstoles. Precisamente porque le parece que representa la perversión completa del cristianismo, la critica en todos los aspectos. Desde el punto de vista social, el clero es, a su parecer, la causa principal de las miserias civiles. Monopoliza una cantidad enorme de riqueza, que bastaría para satisfacer las necesidades de los pobres. Por ello la autoridad terrena tiene el derecho y el deber de desposeerlo de sus bienes materiales, distribuirlos y administrarlos como mejor le parezca. Los monasterios, especialmente, hacen estériles las tierras y despueblan los campos. Como el voto de castidad femenino es contrario a la ley divina, la mendicidad es un ideal negativo, que sólo genera una mendicidad mayor. Sería preferible que, con tantos frailes de excelente salud, se formasen ejércitos enteros, no de mendicantes, sino de defensores del reino.

Desde un punto de vista cristiano la abominación eclesiástica es todavía mayor. La elección de un Papa es contraria a la razón: ¿quién puede saber qué vicario elegiría Cristo? Papa y cardenales, incluso reunidos, se equivocan a menudo hasta en materia de fe. No es a ellos a quienes se debe recurrir para definirla. El pontífice, pues, no es infalible, en absoluto; la Iglesia puede prescindir de él, y los fieles pueden salvarse perfectamente también sin él. Mientras tanto, el Papa y sus cortesanos se comportan de un modo diabólico: en lugar de ir a predicar el Evangelio se regalan en suntuosos palacios

y se entregan a la más descarada simonía —más o menos, como cualquier miembro del clero—. Pero la simonía es una herejía pública, y, como tal, merece ser perseguida incluso con la fuerza por el poder civil. Los monjes, con sus órdenes de reciente creación, han pervertido aún más la sociedad cristiana, introduciendo en ella, con la diversidad de sus sectas, una división viciada. Sus reglas o religiones privadas son, en efecto, formas espurias de creencia, arbitrarias y ajenas a la ley evangélica. En realidad, los monjes, con sus hábitos y modos de vivir, hacen deliberada ostentación de una mayor perfección, pero ninguna regla religiosa es válida si no está fundada en Cristo. Como el cristiano es libre de hacer ayuno y penitencias, la ostentación de la santidad es hipocresía y pecado. De hecho, además, se transforma en fraude con daños para el pueblo. «La causa por la cual los frailes despojan más frecuentemente a los pobres que a los ricos —escribe Wyclif en su *De Quattuor sectis novellis*— es que los segundos descubren más a fondo el fraude; a los pobres, en cambio, y al vulgo les falta instrucción para notar el engaño.»

En el fondo de la polémica wyclifiana existe, pues, la contraposición espiritualista entre la Iglesia como cuerpo místico y la Iglesia como organismo social, entre la religión que vive en el alma y la que sólo está en el hábito. Pero, precisamente por su recurso al mito del cristianismo primitivo, el teólogo inglés no pretende invocar la próxima llegada del fin del mundo o del reino del Espíritu Santo. Quiere demoler el sistema clerical de su tiempo, mediante su enfrentamiento funcional con el modelo evangélico, del que es una degeneración. Lo que en Wyclif predomina es esta exigencia de lucha directa y de reacción inmediata, para cuya realización recurre al poder civil y a la sociedad laica. El significado de su lucha se revela en el hecho de que no combate tanto en nombre de una renovación religiosa como de unas concretas exigencias ético-sociales. Por eso en su argumentación se advierte una dosis tan importante de *virus* laico, cuya continuidad y vehemencia contrasta con la relativa sequedad de las discusiones dogmáticas. Cuando ataca la venalidad de las oraciones eclesiásticas, Wyclif recurre a una objeción de lógica económica: tal mercado es fraudulento, porque el sacerdote vende como buenas y válidas unas preces que sólo Dios sabe cuánto valen. Por otra parte, mientras tal venta es un insulto a la virtud del pobre, es inmoral también porque el dinero se distrae así del empleo de la caridad, destinándose a personas indignas y no necesitadas. Por admisible que sea el que los fieles ayuden a su pastor, los miembros del clero deberían desarrollar una actividad civil y rentable.

Esta veta laica en sentido lato vuelve a encontrarse cuando

Wyclif argumenta en el plano más estrictamente teológico. En sus páginas aflora, en efecto, un sentido de Dios que no es ya sólo cristiano ni sólo bíblico, sino de una religiosidad casi supraconfesional. El pensador inglés no se entrega a la defensa de los dogmas distorsionados o de la Revelación mal entendida, para hacer brillar la verdad evangélica o la ortodoxia cristiana; esgrime contra sus adversarios la idea de un Dios cuya inmensa dignidad no es necesario ofender. Porque equivaldría a presumir el juicio de Dios, no han de tomarse por verdades de fe las canonizaciones operadas por la Iglesia. Porque no se puede osar hacer del hombre el igual de la divinidad, no debe admitirse el derecho que los eclesiásticos se arrogan de distribuir su indulgencia: ¿y cómo podría saber un sacerdote cuánta necesita un cristiano? Porque Dios perdona a quien antes le da satisfacción, es decir, a quien se preocupa de observar sus obligaciones para con él, no hay lugar a traficar con su favor. El fiel no puede salvarse por delegación ni por mediación de nadie. Como el tesoro espiritual de las indulgencias es una invención fantástica, la transferencia de los méritos de los bienaventurados es un insulto a la gracia de Dios. Los santos no pueden «superdistribuir» sus méritos, ni los eclesiásticos repartirlos a su gusto, porque sólo Dios los ha aceptado como méritos, y son méritos, no por sí mismos, sino sólo porque Dios lo quiere así. Es también por respeto a la divinidad por lo que Wyclif no admite la transustanciación: se trata, en efecto, de un milagro inútil. Lo que importa no es la recepción material del cuerpo de Cristo, sino la comunión espiritual con él: la eucaristía es, sobre todo, un símbolo. En fin, la verdadera piedad reside en el ejercicio de las virtudes cristianas, no en los ritos en cuanto tales, y mucho menos en el culto supersticioso (de las reliquias, por ejemplo) o en las prácticas exteriores (limosnas perpetuas, legados post-mortem, funerales especiales, etc.).

La reforma deseada por Wyclif consistía, sobre todo, en la afirmación de una religiosidad más severa, basada en criterios éticos de un tipo entre laico y evangélico. Su doctrina era la transposición ideológica de las exigencias de una sociedad que se oponía cada vez más al sistema pontificio y eclesiástico, no una profundización de los valores cristianos. Los lolardos recogieron sus teorías, aceptando algunos de sus aspectos más audaces, pero no lograron imponerse en Inglaterra, aunque, sobre todo al principio, les apoyaron poderosos miembros de la nobleza. Las tesis de Wyclif respondían a una situación general, y, allí donde la coerción de la jerarquía no pudo impedir su penetración, ejercieron una grandísima influencia. Así ocurrió en Bohemia, donde tales reivindicaciones religiosas encontraron

un terreno especialmente favorable. Allí Milic de Kromeriz (m. 1374) había fundado una escuela de predicación cuyos miembros defendían la vuelta al cristianismo primitivo, y —como simultáneamente hacía Wyclif con la ayuda de Juan Purvey y otros lolardos— Mateo de Janov (m. 1394) se dedicaba a traducir a la lengua vulgar el texto de la Biblia. Pero, sobre todo en Bohemia, las obras de Wyclif —llevadas allí en 1401 por Jerónimo de Praga— polarizaron el conflicto entre el elemento checo y el alemán. Juan Huss, que recogió bastante directamente varias teorías del teólogo inglés, no sólo contó con la adhesión de los profesores checos de la Universidad de Praga, sino también con la de una gran parte del pueblo bohemio. Su muerte en la hoguera, en Constanza (1415), no bastó para impedir la constitución de una verdadera iglesia nacional. A pesar de los conflictos externos con el papa y el emperador, a pesar de las discordias internas entre las distintas corrientes —especialmente radical la de los taboristas— y las crueles luchas que las acompañaron, el hussitismo se mantuvo y se fortaleció, aunque con alguna concesión, durante más de un siglo. El propio Eugenio IV tuvo que pactar con él (*Compactada* de Iglau, 1436), y, en 1458, el hussita Jorge Podiebrady (m. 1471) subía al trono de Bohemia.

La religión era, como se ha dicho al principio, el sistema cultural e ideológico de toda una sociedad; no podía, pues, ser radicalmente modificada, sin perturbaciones profundas, ni sin la intervención ni la aportación de vigorosas fuerzas nuevas. Entre los siglos XIV y XV, las naciones europeas, en pleno proceso de consolidación, estaban demasiado preocupadas por problemas capitales para su propia existencia, y no podían encontrar las energías suficientes para operar una reforma, cuya necesidad era ya, sin embargo, sentida. Persistió, pues, el sistema —que podríamos llamar pontificio, más que cristiano— de las creencias clericales, y se mantuvo casi inalterado aún durante más de un siglo.

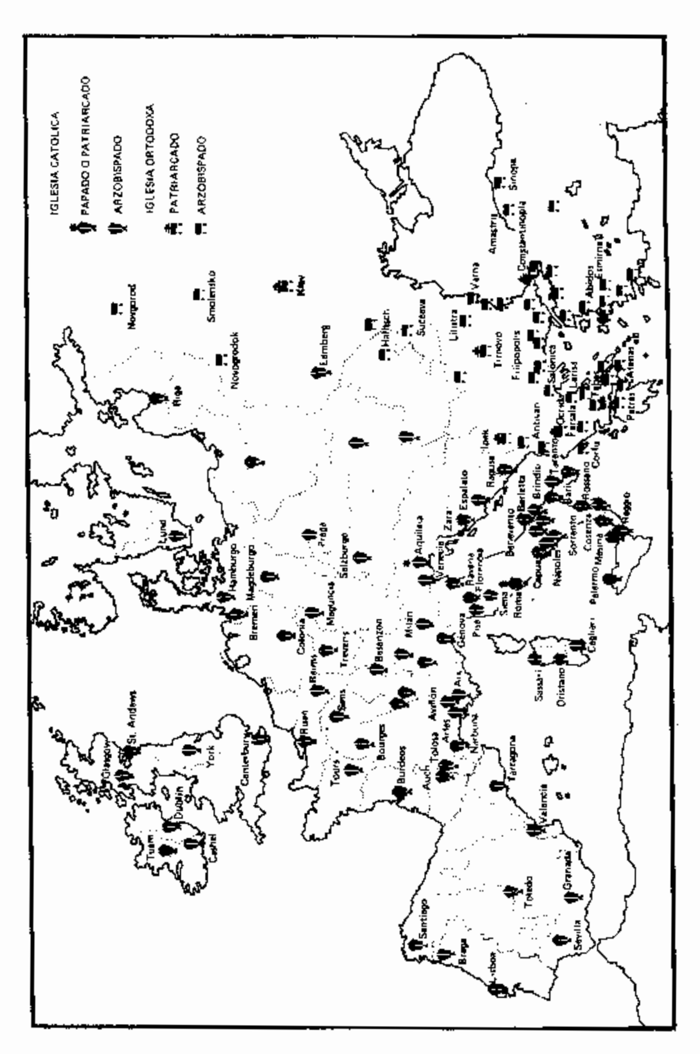


Fig. 9. La Iglesia en la Baja Edad Media.

4. Hacia una cultura nueva

I. EL SENTIDO DE LA MUERTE

Por su carácter sistemático y compacto la cultura eclesiástica de los siglos XIII y XIV entorpeció, sin duda, la orgánica y consciente afirmación de una cultura laica. En efecto, en aquel período, sobre todo en ciertas regiones y ciudades de Occidente, la sociedad se había organizado ya de un modo autónomo y original en ordenamientos político-económicos que prescindían, fundamentalmente, de los ideales teocráticos y feudales del papado y del sacro imperio romano. Exceptuadas ciertas manifestaciones de carácter popular, por lo demás no bien conocidas, y algunas notables pero limitadas formas literarias de *élites,* aún hacia 1350, no había en Europa un arte, una filosofía, una moral y ni siquiera una ciencia independientes o suficientemente distintas del sistema cultural eclesiástico. La teoría política, es decir, la elaboración conceptual de los derechos soberanos de una comunidad civil, había constituido una de las primeras dimensiones de la toma de conciencia de la sociedad laica. Pero, en general, precisamente porque era obligado que toda nueva expresión refleja se yuxtapusiese a las patrocinadas por la Iglesia, la cultura laica se había quedado claramente retrasada respecto a otras formas de la vida colectiva.

La contraposición entre cultura laica y eclesiástica es simplista y burda, porque las dos compartieron, sobre todo en la fase inicial, un fondo común de dogmas y creencias religiosas. En todo el período que aquí examinamos, casi todos los grandes problemas humanos, todas las exigencias de la sensibilidad colectiva se expresan a través de la temática compleja y casi exhaustiva del cristianismo o que éste se había apropiado. Entresacar el contenido laico de la forma cristiana es muy arriesgado, e incluso arbitrario, porque, durante mucho tiempo, no puede hablarse del uno o de la otra como de entidades distintas. En realidad, es innegable que la religión domina, inspira y controla la mayor parte de las formas culturales, no sólo hacia 1350, sino mucho después de esa fecha. Bastaría citar el caso —muy notable, y, en parte, verdaderamente decisivo— de las Universidades, que constituyen uno de los baluartes de la ortodoxia y del saber tradicional. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XIV, aproximadamente, y, sin duda, antes de la segunda mitad del siglo siguiente, surgen en casi toda

Europa, toman relieve y adquieren proporciones a veces ya notables una cultura distinta de la escolástica y clerical, una sensibilidad que no puede llamarse ya cristiana. Cuando se define como laicas a esta cultura y a esta sensibilidad, se quiere decir, ante todo, no eclesiásticas en cuanto a inspiración y propósitos, no necesariamente en cuanto a los hombres. Laico es, si se quiere, una categoría cultural sobre todo negativa, una caracterización genérica para todo lo que escapa —tal vez sólo en parte— el sistema cristiano. Naturalmente, no vamos a decir que antes de 1350 no hubiera manifestaciones laicas. El estudio del derecho romano o la poesía trovadoresca lo desmentirían de modo demasiado evidente, y fácilmente podrían añadirse otros. Ni se afirmará siquiera que tal fecha sea válida, sincrónicamente, para todos los países europeos. A nosotros nos basta con poder afirmar que, entre los siglos XIV y XV, se encuentran en Occidente los síntomas indudables y los presentimientos orgánicos de una cultura nueva. Y es legítimo llamarle laica, porque se aparta —más que todo lo que se le contrapone— de la cultura preexistente, indudablemente cristiana y eclesiástica.

Este período se distingue, sobre todo, por un fenómeno que debe mencionarse antes que cualquier otro, porque toca muy de cerca a las creencias religiosas, y porque demuestra que incluso en el seno de éstas se producen cambios de dirección e inversiones profundas, mediante un proceso, en gran parte, inconsciente. Ya queda dicho, sucintamente, que a partir de 1350 la sensibilidad cristiana se polariza de un modo notable en torno a la agonía y al tránsito del creyente de la tierra al más allá. Ahora, de modo casi simultáneo y hasta conjuntamente, florece en muchos países de Occidente un sentido de la muerte, desconocido en la tradición y en el patrimonio cristiano. Separación del alma y del cuerpo, es decir, pérdida de la parte pasajera y mísera del propio ser, la muerte es, en realidad, para la religión, un acontecimiento accidental y, al mismo tiempo, una feliz entrada en la verdadera vida. Por eso no hay sitio para la muerte en la mitología cristiana, y hasta el período que aquí examinamos no está, en absoluto, rodeada de horror o de terror. En el peor de los casos se la presenta como un castigo consiguiente al pecado original y sólo subordinadamente como recuerdo del destino terreno del hombre (*memento mori*). Hemos visto cómo en el siglo XIV la sensibilidad del fiel se ve empujada a dejar para el fin de la existencia individual el balance de sus cuentas con Dios y a concentrar, al mismo tiempo, en ese último instante de vida la esperanza de la salvación. El *ars moriendi* no es, sin embargo, la única forma en que reaccionan los hombres de esta época. Inducidos, por así decirlo, a una más personal meditación de sus

destinos, les asalta una sensación de temor y de espanto, un soplo de horror. De ahí el sentido de lo macabro.

Lo macabro no es un valor cristiano. Consiste, sobre todo al principio, en un sentimiento de repulsa por la miserable suerte del cuerpo humano. Este modo de sentir se encuentra ya claramente en el siglo XIII, y el tema principal en que se expresa es el de los *Tres Muertos y Tres Vivos*. En esta primera fase se descubre, digámoslo así, la descomposición física: es decir, se la percibe y se la subraya en obras literarias y en representaciones iconográficas. Es muy importante que se haya dado significado a un hecho, lo macabro, que había permanecido ajeno, o, en todo caso, tangente a la sensibilidad cristiana. Este descubrimiento, sin embargo, no alcanza en el siglo XIII una autonomía propia y va a enmarcarse en la concepción religiosa dominante. Muy fácilmente encuadrado en una estructura pedagógica, lo macabro es aprovechado para decir al fiel: mira lo que te espera, mira cómo es vano el cuerpo y cualquier valor terreno que con él se relacione.

La novedad del siglo XIV consiste en el hecho de que no se detiene en el horror ante el cadáver. Hacia 1350 se llega a una representación nueva y totalmente autónoma: la de la muerte. No era enteramente desconocida a la temática cristiana del período anterior, pero su presencia, en sí muy rara, no era la de una realidad terrible. Se la solía imaginar como una mensajera de Dios, como una especie de ángel. El producto de la sensibilidad del siglo XIV es muy distinto. O diosa que vuela por los aires para cortar inexorablemente las vidas humanas, o ser cadavérico armado, o caballero impetuoso que hace estragos a su alrededor, la Muerte es ya una personificación; representa un poder que actúa como por propia iniciativa, siempre irresistible. No se ha determinado aún cuánto habrán contribuido el espectáculo terrible y la realidad desastrosa de las epidemias a fortalecer un sentimiento colectivo de sujeción a una fuerza exterminadora y a hacer necesaria su representación. En realidad el análisis iconográfico encuentra precedentes sin demasiada dificultad, y junto al del ángel, están los del cuarto jinete del Apocalipsis o el de las flechas como símbolo del azote divino. Sin embargo, mientras en los primeros decenios del siglo XIV la representación de la muerte era todavía muy varia e incierta, en general simbólica y a menudo fantástica, a finales de siglo se concreta y va a imponerse una solución. De cualquier modo que realice su acción, la Muerte es un ser de formas humanas y cadavéricas al mismo tiempo, una contrafigura repugnante e insoslayable del cuerpo viviente, la proyección de un sentimiento ya definido.

El nuevo sentido de la muerte es más rico, complejo y

adulto que el macabro puro y simple. Con él se pasa de la expresión de una repulsa física y de un horror psíquico, a la de un poder universal que se ejerce indistintamente sobre todos los hombres. La Muerte es un ser nuevo en el mundo de la sensibilidad tradicional. Es una fuerza impersonal, ni benigna ni maligna, sin nada de demoníaco o de divino. Se trata, naturalmente, de enmarcarla en dimensiones moralistas, y de representar a los miserables que la invocan en vano, mientras ella se abate sobre los felices y alegres; es decir, se trata de convertirla en un nuevo castigo. Pero éste no es el significado que se impone. La Muerte es imparcial y no desempeña función ética alguna, es el símbolo de una ley que se aplica a todos los hombres sin excepción y sin motivaciones morales, es el inexorable perecer humano, hecho conciencia colectiva.

Precisamente porque esta conciencia se refiere exclusivamente al propio ser terreno, no es de naturaleza cristiana y no se relaciona con el sistema de las creencias habituales. Más bien es un signo de que estas generaciones meditan sobre sí mismas, en términos que no son ya los de la visión religiosa corriente. En el íntimo reducto de las propias convicciones, donde el dogma debería reinar sin conflictos, el hombre piensa ya en sí mismo en cuanto hombre, no ya sólo como cristiano. Es indudablemente una experiencia decisiva, que toca sus fibras más sensibles y que repercute interiormente. Así surge el abandonarse a sensaciones inusitadas, a representaciones inauditas. En un cuadro de la escuela sienesa de mediados del siglo XIV, que representa los tres grandes momentos de la Creación del hombre, de la Redención y del Juicio, la Muerte aparece en el momento de segar con la guadaña la vida de Cristo. Francesco Petrarca celebra y consagra literariamente, poco años después, el tema del *Triunfo de la Muerte.* Sus rimas dan origen a toda una serie de composiciones que proliferan en los siglos XV y XVI. Pero como la versión del Triunfo derivada de Petrarca está lejos de ser la única forma de este tema iconográfico, otros motivos esenciales acompañan a la proclamación del poder inexorable de la Muerte, espiritualmente fundamental. El nuevo sentido de la muerte no puede encerrarse en la óptica cristiana, porque ya no es abstacto ni se limita a la dolorosa comprobación de la mortalidad universal. Ahora vive en la espiritualidad de la época y constituye una de las notas más características de su individualismo.

La Muerte es, al mismo tiempo, el destino de todos y la suerte de cada uno; el revés inseparable de su personalidad es, pues, el sentido íntimo de la propia duración humana e irrecuperable. Así se muestra, y los poetas —entre todos, bastaría citar a Eustache Deschamps (m. 1406)— cantan el dolor de

abandonar la vida, estado de ánimo tan extendido y polivalente, que acaso sus aspectos sean los que mejor ilustren el sentido de la muerte de finales del siglo XIV y del siguiente. Uno de sus recurrentes reflejos traduce la inspiración cristiana que necesita tomar conciencia del próximo fin corporal para preparar la vida futura. Sin embargo, cuando se analiza de cerca, se le ve casi reducido al tema del *congregate thesauros*. Se trata del reflejo espiritual más próximo a la tradición y que menos pertenece al círculo de los otros sentimientos; es como un punto fijo y un polo que parece incapaz de atraer matices nuevos. Estos, en cambio, van reuniéndose alrededor de otro polo: el amor por la existencia terrenal, por la propia individualidad, aunque sea caduca. Ante todo, la melancolía por el propio destino físico, el sentido profundo —pero como inesperado— del carácter natural, del ritmo orgánico de la vida humana. Después, la amargura de los placeres del cuerpo, que no pueden renovarse o prolongarse. Deschamps lamenta la pérdida de los goces sexuales y declara que aceptaría cualquier desventura a cambio de su vigor de otro tiempo: las dulzuras que de él alcanzaría le compensarían ampliamente. Villon (m. 1465, aprox.) lamenta los excesos de antaño y le parece que la juventud le ha abandonado de improviso, de un modo tan insidioso que no puede decir cómo. Después viene una nota trágica y patética: la ilimitada piedad por la suerte humana.

Tal vez nunca como en las primeras generaciones del siglo XV —y especialmente en Francia— el amor por la vida del cuerpo como vida del hombre se ha liberado tan directamente del sentido de su necesaria descomposición, nunca la caducidad de la materia ha sido humanizada de un modo tan vital. Mientras se opera así la inversión del significado tradicional de la muerte en la sensibilidad laica, surge en tierra franco-germánica el más original de los temas macabros. El profundo cambio del gusto operado en Europa a partir del 1500 ha utilizado especialmente este motivo, al menos en el plano iconográfico. La *Danza de la Muerte,* en efecto, fue como una dimensión de la sensibilidad colectiva desde comienzos del siglo XVI. Se representó en forma teatral, además de inspirar composiciones literarias y de figurar en frescos en las iglesias, en los claustros, en los cementerios. Para nosotros, hoy, sobrevive especialmente gracias a la imprenta, a los grabados franceses de finales del siglo XV y a los alemanes —entre todos es notable la serie dibujada por Holbein— de los primeros decenios del siglo siguiente.

La Danza de la Muerte es una de las primeras manifestaciones corales de la nueva cultura laica. Toda la sociedad celebra en ella su amargo encuentro con la aniquilación corporal. Orde-

nados en jerarquía descendente, los miembros de cada estado —desde el papa y el emperador al cura y al campesino— se encuentran cada uno con un muerto: cada pareja representa un cadáver apoderándose de un vivo, cuyo símil puede encontrarse en la vida cotidiana. Los muertos no sorprenden a los vivos por la espalda, ni siquiera los matan materialmente. Saben muy bien que no destruyen sólo el despojo carnal del alma, sino toda una realidad humana, hecha de poder y de sufrimiento, de dolor y de goce. La muerte se impone a cada uno con su sola presencia, y para anularle toda veleidad de resistencia le basta sólo con un gesto. La unicidad y la unidad del poder de todos estos muertos no procede inmediatamente de Dios, sino más bien de la condición natural. Al venir en tan grande número a adueñarse de los vivos, hacen valer su estado como fundamentalmente concluyente y verdaderamente actual de la realidad humana.

En la Danza se hace presente un nuevo sentido de la duración. No se expresa sólo en ella el sentido de la muerte de una colectividad, el conflicto en que la tragedia de cada uno no es menos dramática que la de todos sus semejantes tomados en conjunto. Hay también el estupor del vivo, el reconocimiento de la caducidad del cuerpo y de los bienes; y sobre tal estupor se alza, desde el principio al fin, implacable, la ironía. La pesadez esquiva de los vivos se convierte en una torpeza reacia e insospechada ante los esqueletos que se bambolean, que se agitan y que, entre carcajadas, los arrastran en su ronda. Por doquier está presente una ironía que no perdona a nadie y que traduce la conciencia de los límites de la existencia física, gracias a un dramático pero objetivo distanciamiento psicológico. La perspectiva de la doble suerte del propio ser —el juicio del alma y la descomposición de la materia— aparece también en los reflejos de arrepentimiento y de apesadumbrado estupor. Entre estos dos matices complementarios y también contradictorios hay, sin embargo, un núcleo nuevo, una especie de sentido doloroso de la propia realidad humana. A la melancolía del abandono de todos los goces terrenos se contraponen, en efecto, ironías y sarcasmos que la sabiduría cristiana, y también la vehemencia ascética, habían ignorado hasta entonces. No se pretende insistir ya sólo sobre la igualdad de todas las condiciones sociales ante la muerte, sino afirmar que ésta puede actuar como contrapeso de las pasiones y de los arrebatos, de los errores y de las verdades de los hombres. Sin infierno y sin paraíso, la insuperable amargura de la aniquilación física, la realidad perturbadora del perecer terrenal bastan por sí solas para dar a la vida un sentido, al mismo tiempo, trágico y plenamente humano.

Entre los siglos XIV y XV la sensibilidad colectiva está realizando un giro, también en el plano escatológico, al recurrir con intensidad creciente a una perspectiva de supervivencia distinta de la tradicional. Tal es, concretamente, el mito de la gloria. Como el sentido de la muerte tiene en este período sus más profundas y fuertes expresiones en la zona franco-germánica, a un lado y al otro del eje del Rhin, la gloria —a la que también se muestran extremadamente sensibles muchos ambientes del Occidente nórdico— se afirma como valor, sobre todo en Italia. Por otra parte, el sentimiento de la muerte y el de la gloria no se sitúan en la misma dimensión. El primero, en efecto, envuelve a la psicología colectiva de un modo amplio, difundido por doquier. El segundo está ligado estrechamente a las *élites*, laicas y a veces eclesiásticas, desde los señores territoriales y los guerreros hasta los juristas y los hombres de letras.

Nos creemos, sin embargo, en el deber de señalar, a título previo, una posición como la que adopta Lorenzo Valla al final de su diálogo *De voluptate*. En esta notabilísima obra, escrita hacia 1430 y reelaborada después, el autor intenta una conciliación entre estoicismo y epicureísmo muy significativa. Como coronación de su laboriosa y audaz operación filosófica, Valla traza un escorzo de las alegrías ultraterrenas que esperan al justo: «Las almas generosas —escribe— no temen las leyes, no están aterradas ante la perspectiva de los amenazadores suplicios, sino que son atraídas por los premios». La descripción de los goces paradisíacos que el célebre humanista formula —empezando por la llegada de los bienaventurados al Cielo— discurre sobre la faldilla de un verdadero triunfo antiguo. Esta versión actualizada del más allá corresponde, en realidad, al hábil compromiso que Valla propone a sus contemporáneos y que, en el fondo, le ha sido inspirado por la sensibilidad de éstos. La repulsa del temor del infierno es una genial concesión a la severidad estoica y, simultáneamente, a la más elevada concepción cristiana, pero, al mantener la función del premio para la virtud, la supervivencia religiosa adquiere una marcada fisonomía hedonista. Cuando luego el autor quiere dar una anticipación de la bienaventuranza, elige la que le parece más admisible y que mejor puede seducir al lector: el triunfo en el paraíso del alma que ha luchado y vencido, el disfrute de la alabanza angélica, beatífica e incluso divina. «El mismo Dios-Hombre no podrá ya seguir esperándote a ti, hombre-dios que llegas —concluye Valla—. Se levantará de su trono y, con gran virtud y majestad, saliendo del palacio real, irá a tu en-

cuentro hasta la puerta oriental, con millares y millares de purpurados. No te será ya ni siquiera lícito prosternarte en su presencia.» Y desde entonces, si se puede seguir hablando en términos de tiempo, seguirán y aumentarán para cada bienaventurado los honores, la gloria y el goce.

El sentido de la gloria, que así se introducía en el paraíso en la primera mitad del siglo XV, aleteaba desde hacía más de un siglo sobre la sociedad laica de Occidente seduciéndola. Y esto no deberá parecer extraño. Así como la sensibilidad religiosa había intentado afanosamente, en el mismo período, acercar el Cielo a la tierra, la más propiamente laica tendía a elevar las acciones terrenas, redimiéndolas de la vanidad que las amenazaba. Puesto que la gloria proyectaba a los hombres hacia un más allá, para lo que también tendrían que vivir después de la muerte, no entró en patente conflicto con las creencias cristianas. El paraíso mismo, ¿no era la gloria celestial? Así, en el curso del siglo XIV este tipo de supervivencia se concreta en fenómenos precisos que tienen, desde luego, precedentes, pero que no por eso son menos característicos. Se construyen tumbas monumentales y muchas salen de las iglesias como en busca de una dimensión autónoma. Los vivos quieren continuar figurando en el ejercicio de sus actividades. Sobre sus sepulcros, los profesores de derecho aparecen representados en su cátedra, en actitud de enseñar a sus discípulos. Mayor y más espectacular es la audacia de los señores. Hacia mediados del siglo XIV, en Italia, surgen monumentos principescos, que, en lugar de celebrar la paz del difunto, le ensalzan por encima de aquellos a quienes ha dejado, como si hubiese alcanzado y quisiese mantener una plataforma ideal y superior en la que vive aún. Los Scala de Verona no dudan incluso en aparecer representados en estatuas ecuestres sobre sus tumbas. Cangrande (m. 1324), a caballo y completamente armado, blande en la diestra una espada, desde lo alto de una puerta lateral de la iglesia de Santa María Antica, en su ciudad. El sepulcro de Cansignorio (m. 1375), obra de Bonino da Campione, ya está fuera de la iglesia. El príncipe se alza en el aire, sobre su corcel, en la cima de una alta cúspide cuyo movimiento ascensional está acentuado por los arcos apuntados que se adensan hacia arriba, y empuña su lanza. No es muy diferente la sepultura de Bernabò Visconti, que él hizo construir ya antes de su muerte (m. 1385). En cuanto a Ladislao de Anjou (m. 1402), no duda en volver al interior de una iglesia, pero a caballo y sobre un altar. Sobre su estatua se lee: *Divus Ladislaus.*

Pero soberanos y prelados, nobles y comerciantes dan señales de no querer esperar ya hasta el final de sus vidas para fijar sus propias semblanzas terrenales. Como no tarda en reconocer

en su *De pictura* Leon Battista Alberti, hacia 1435, una de las nuevas funciones del cuadro es la de prolongar la existencia individual transmitiendo a la posteridad los rasgos físicos y haciéndolos conocer mejor a los contemporáneos. El retrato no es desconocido, ni mucho menos, antes del siglo XIV, pero es extremadamente raro. A mediados del siglo siguiente, en cambio, se convierte en un auténtico género iconográfico. Tras el escultor Arnolfo di Cambio (m. 1301), que está, por así decirlo, todavía en los comienzos de esta tendencia, el pintor sienés Simone Martini hace el retrato del rey Roberto de Nápoles en 1317, el de Ladislao de Hungría hacia 1325 y el del condotiero Guidoriccio de Fogliano en 1328. Esta nueva pasión no está circunscrita a Italia. Además de los retratos de los soberanos franceses Carlos V (m. 1380) y Carlos VI (m. 1422) y los de Isabel de Baviera y de Juana de Borbón, bastaría citar la maravillosa serie de retratos flamencos de la primera mitad del siglo XV, así como los pintados por Jean Fouquet hacia 1440-1450: Eugenio IV, Etienne Chevalier, Juvénal des Ursins, Carlos VII y algunos otros.

La reproducción de la efigie humana, que seduce cada vez más en los siglos XIV y XV, encuentra también su modo, en apariencia más ortodoxo, de insertarse en la iconografía más estrictamente religiosa. En compañía de santos y de vírgenes y, sin la menor duda, también del Crucificado, ocupa, en efecto, un puesto —de igual y, a veces, de mayor relieve que el de los personajes celestiales y divinos— la figura del donante. La costumbre arraiga, sobre todo, al norte de los Alpes, y Roger Van der Weyden es uno de sus más ilustres exponentes. No es aventurado afirmar que ya el cristiano rico se deja atraer por la ambición individual más que por la piedad cuando encarga uno de estos cuadros, y no le inquieta en absoluto que los otros fieles le veneren al lado de Dios y de los santos.

El verdadero retrato, donde el tema no está influido por el arrepentimiento del donante, es, de todos modos, la expresión más pura de esta tendencia. Una persona real —príncipe o burgués, prelado o comerciante— domina ya el cuadro, en general de medio busto. Se trata de representaciones de espléndida calidad que el genio de cada artista realiza, pero que no explica. En ellas empieza a celebrarse algo más que el poder, la dignidad o la riqueza. Se concreta una sed de imperecedera presencia humana, se encarna un estudio intenso y casi ávido de las objetivas semblanzas físicas. Los retratos de los pintores flamencos en especial, constituyen una de las más altas manifestaciones artísticas de este período. Por encima de la exquisita pericia técnica hay en todos como una alegría común y como un único tiempo interior: la alegría de existir y de

entrar en una especie de eternidad terrenal al margen de la edad; aquellas miradas directas, insondablemente transparentes, inauguran como una sacralidad nueva, viril y directa. En Italia, cuando esta inmortalidad fisonómica se confía a las formas de la escultura, se rodea casi inmediatamente de una aureola clásica, más específicamente romana. Piénsese en el Nicolás de Uzzano, de Donatello, y más aún en su asombroso Gattamelata (1447), la primera estatua fundida de Occidente desde la época de Justiniano.

Mientras los artistas expresan de un modo que podríamos llamar inmediato el deseo de supervivencia humana, los hombres de cultura cobran conciencia de ello y empiezan a manifestarlo en forma refleja. Tampoco aquí sería difícil, en absoluto, citar ejemplos literarios que probarían la clara presencia en todas partes del mito de la gloria en Occidente antes del siglo XIV. Sin embargo, no parece arriesgado, en modo alguno, concretar que hacia 1350 el mito adquiere un significado nuevo no sólo respecto a su esporádica reiteración en el patrimonio cultural de la Edad Media, sino también en lo concerniente a aquella Antigüedad que se pretende volver a exhumar. Hacia mediados del siglo XIV, en efecto, aparece la tendencia a considerar las letras, ante todo, como un instrumento de celebración social y a afirmar la exigencia de que los hombres cultos respondan precisamente a esa función. No son amadas y cultivadas sólo por sí mismas, sino, inseparablemente, por su significado cultural colectivo. En el mundo romano, que es con el que parece relacionarse tal corriente, el escritor no se presentaba a su sociedad con esa preocupación. Pero también en el contemporáneo mundo caballeresco franco-borgoñón la gloria era no sólo un valor evocado constantemente como digno de ser perseguido y alcanzado, sino incluso de tal índole que legitimaba las empresas guerreras individuales; pero el narrador de estas últimas —el *chroniqueur*— no extraía de ellas exaltación alguna de su propia indispensabilidad.

Naturalmente, entre los siglos XIV y XV tal tendencia está lejos de agotar la actividad literaria, cuya mayor parte continúa desarrollándose según los propios esquemas tradicionales o las necesidades de la creación artística. No es, por eso, menos sorprendente ni menos característico de este período que una parte notable de los hombres cultos, ante todo italianos, se hayan dedicado a tal misión y se apasionasen por ella cada vez más. De este modo se convirtieron —deliberadamente y a la par— en sacerdotes de las Musas y de una *élite* deseosa de una cultura autónoma. Algunos de los más grandes cumplieron incluso dos funciones literarias: la creadora o más individual y la retórico-social. Es casi obligado citar el ejemplo de

Francesco Petrarca, tanto más cuanto que él se sitúa prácticamente en la iniciación de este fenómeno. El autor del inmortal *Canzoniere* y de otras extraordinarias obras sitúa sus mejores esperanzas en un poema latino, *Africa,* en el que celebra las hazañas de Escipión. A su contemporáneo Pandolfo Malatesta, señor de Rímini, le envía hacia 1350 estos clarísimos versos programáticos:

Peró mi dice il cor ch'io in carte scriva
cosa onde'l vostro nome in pregio saglia,
ché'n nulla parte si saldo s'intaglia
per far di marmo una persona viva.
Credete voi che Cesare o Marcello
o Paolo od African fossin cotali
per incude già mai né per martello?
Pandolfo mio, quest'opere son frali
al lungo andar, ma'l nostro studio è quello
che fa per fama gli uomini immortali [1].

La nueva exigencia de la más alta sociedad laica de una supervivencia terrena encontraba así inmediata correspondencia en tal tendencia cultural. Los literatos, por otra parte, no tardaron en proclamar su propio arte más adecuado que ningún otro para celebrar las hazañas humanas y para alcanzar la gloria. Muy pronto, incluso, irán más allá: prometieron la fama a quien aceptaba sus obras y forjaron la inmortalidad hasta de quien merecía ser olvidado. Pero era demasiado grande en las *élites* laicas, y sobre todo en los príncipes, la necesidad de una sublimación ideal autónoma, además de la de un crisma retórico y de una aureola de cada vez más alto prestigio. Por otra parte, concebida así, la función del literato había de mostrarse muy fecunda y no adecuada sólo a la exaltación de las empresas o del poder de los diferentes individuos.

La gloria, en todo caso, es un auténtico valor ético-social desde el momento en que, en el siglo XIV, vuelve a interesar en los ambientes laicos cultos. Las formulaciones clásicas constituyeron su referencia directa y su aparente legitimación. En realidad, los hombres de cultura que siguieron, proclamaron y difundieron este mito, hicieron más o menos lo mismo que sus

---

1 Pero el corazón me dice que yo escriba en el papel algo que ensalce el honor de vuestro nombre, porque en ninguna parte se talla tan firmemente para hacer de mármol una persona viva. ¿Creéis vos que César o Marcelo o Paulo o el Africano fuesen tales ya nunca por el yunque ni por el martillo? Pandolfo mío, estas obras son frágiles para el largo camino, pero nuestro esfuerzo es el que hace a los hombres inmortales para la fama.

lejanos antepasados latinos o que sus inmediatos predecesores medievales. Menos, porque precisamente recogieron por su propia cuenta un valor humano ya constituido en el ámbito de una cultura y de una sociedad distintas, es decir, no sólo no lo crearon, sino que, sustancialmente, ni siquiera lo renovaron: lo aceptaron casi intacto. Sin embargo, hicieron también algo esencial, en lo que superaron a los antiguos. En efecto, al afirmar la función ético-social del mito de la gloria dieron a la cultura en sí misma —portadora e incluso creadora de este mito— una función autónoma, sustancial y constitutiva dentro de la sociedad terrena. Por último, precisamente porque estos literatos se hacen ministros y casi oficiantes del nuevo culto laico —y como los eclesiásticos contemporáneos, vendedores de crédito y de favor divino, renuevan de un modo análogo algunas actitudes—, así hay que admitir que el teleologismo y el pedagogismo cristiano habían contribuido profundamente a hacerles recoger los valores ideales antiguos en una renovada perspectiva de tipo moral. Esta ya no es la tradicional y trascendente, sino terrena y humana, y socialmente selectiva, por no decir de tendencia aristocrática.

III. LA FUNCION DE LAS LETRAS

No nos parece posible explicar de otra forma la aparición, la naturaleza y la fortuna de la nueva literatura entre los siglos XIV y XV. Pero es necesario también tratar de dar una razón válida del recurso incondicional a los antiguos. El *Roman de la Rose* de Jean de Meung, la *Divina Commedia* de Dante y muy pronto el *Decamerone* de Boccaccio, así como los *Canterbury Tales* de Chaucer —por no citar más que los modelos— son buena prueba de la fuerza, de la originalidad que en el siglo XIV habían alcanzado ya las jóvenes literaturas europeas. ¿Por qué, entonces, experimentan precisamente en este momento un largo período de relajamiento y una especie de paralización de casi un siglo? ¿Por qué la literatura, que ya se llama humanística, se afirma con tanto vigor precisamente en este período? Hay, sin duda, modos eficaces de responder a estas preguntas, pero no parece que hasta hoy hayan tenido un éxito satisfactorio. En consecuencia, se puede intentar responder, refiriéndose a la función mayor que el humanismo parece haber ejercido al comienzo.

Visto desde el exterior, el humanismo, sobre todo literario, en su primera fase —es decir, concretamente entre 1340 y 1440—, es la vuelta casi entusiasta a una cultura remota, marginada por el cristianismo medieval, pero no suficientemente

olvidada para poder redescubrirla como una novedad. Este fenómeno tiene como consecuencia parcial, pero esencial, la de convencer a las *élites* cultas de abandonar más o menos el propio idioma nacional y de expresarse muy gustosamente en una lengua muerta, casi artificial. Por último, esto ocurre en todo el Occidente; es decir, durante decenios y decenios, aunque con diversa intensidad, todos los países atraviesan, amplia y profundamente, tal fase cultural. Es, pues, indispensable admitir que ésta tuvo su origen en motivos precisos y en exigencias colectivas generales. La más importante debió de ser la de dar a la nueva sociedad laica una cultura de configuración autónoma.

Hacia 1350 existen no sólo los síntomas y las premisas de tal cultura, sino incluso algunos de sus elementos esenciales. En primer lugar, son notables un sentido ya no cristiano de la muerte y de la vida, un deseo de formas históricas y terrenas de supervivencia, una necesidad de expresión artística directa y de religiosidad más severa e individual. Faltaba, sin embargo, un marco ideal, un sistema de puntos de referencia suficientemente elaborados, un cuadro de conjunto y también la autoridad de una tradición. El nuevo movimiento literario, con su vuelta a la cultura antigua, sale al paso de estas múltiples y fundamentales exigencias, las satisface y, en suma, ayuda a los nuevos gérmenes culturales a constituirse en auténticos organismos; fue, en cierto sentido, el período escolástico de la joven humanidad europea, a la que —para estructurar su sensibilidad y su capacidad creadora propias— era necesario repetir la lección de un maestro no eclesiástico.

Lo primero que es preciso subrayar en este movimiento cultural es el progresivo y casi contagioso entusiasmo por la Antigüedad. Primero, por sus formas, en apariencia menos comprometidas, como el lenguaje y el arte, pero muy pronto también por la moral y la filosofía. Se ha emprendido ya muchas veces la descripción de las primeras generaciones de humanistas, entregadas a descubrir en las bibliotecas monásticas los códices clásicos, viejos y casi abandonados. No es éste el momento de volver a empezar. Es un hecho muy conocido, y de gran importancia, como es evidente también, que apenas aquellos apasionados se pusieron a rebuscar encontraron casi inmediatamente una gran parte del descuidado patrimonio. Además, en cuanto lo desearon contaron con griegos doctos dispuestos a iniciarles en el conocimiento ya inusitado de la lengua de Homero y de Aristóteles. Entonces, los restos literarios de la Antigüedad no sólo reaparecieron cada vez más numerosos, sino que hablaron precisamente el lenguaje que se esperaba de ellos, alimentaron así los apetitos que se habían despertado y corres-

pondieron casi puntualmente a problemas de actualidad en los siglos XIV y XV. Mas no se crea que el primer contacto con el mundo clásico estuvo motivado por el deseo de conocerlo y de explorarlo, y —mucho menos aún— no se piense que aquellas generaciones sentían la distancia verdaderamente notable que separaba su mundo del de los romanos o de los griegos. Los primeros humanistas tomaron de nuevo en sus manos las obras antiguas, casi como sus contemporáneos reformadores eclesiásticos volvieron a tomar la Biblia y, especialmente, el Nuevo Testamento. Wyclif y Groote o Tomás de Kempis querían hacer de la Revelación la base y el texto de una auténtica vida cristiana. Petrarca, Guarino o Coluccio Salutati quisieron que los autores latinos se convirtieran en modelos de estilo, de pensamiento y de vida.

La plena satisfacción interior, y hasta puede decirse la alegría, con que se releyeron las obras clásicas, a menudo leídas por primera vez en su versión original, hay que valorarlas justamente. Los distintos descubrimientos, los afortunados —y, a veces, ficticios— hallazgos de tal o cual volumen del que apenas se conocía el título, tienen un gran significado. Son como las páginas de un libro que vuelven a ocupar su sitio reestructurando el volumen. No será inútil repetir, sin embargo, que el conjunto que se compone no es el de la literatura y la vida antigua, sino el de la cultura laica presente. Es la coherencia y validez del interés que inicialmente existe en estos hombres y en estos ambientes que no sólo provoca la búsqueda de los manuscritos, sino que alimenta, produce y constituye una estructuración espiritual progresivamente autónoma. El júbilo de conocerse y reconocerse en los textos clásicos no se ve turbado, en modo alguno, por el hecho de que éstos no sean cristianos. La sociedad que los exige es la predominantemente burguesa, que, en cuanto a sí misma y a su quehacer humano, ha rechazado ya la cultura eclesiástica. Es una sociedad que no pone directamente en discusión el propio cristianismo, sino que se considera diferente de aquella que todo lo encierra en la teología o en la piedad religiosa. La profunda satisfacción que suscita la lectura de los códices es, pues, ante todo, expresión de una conciencia laica todavía sutil, pero suficientemente amplia, que va organizándose mentalmente y que vibra según va haciéndose consciente de ello, mediante los modos expresivos clásicos.

El humanismo de los siglos XIV y XV es, por lo tanto, la estructuración cultural de una nueva sociedad profana europea. Incluso su aspecto más propiamente literario debe ser referido a este motivo central. No hay por qué detenerse en lo que podría ser tomado como una complacencia estética o una moda

estilística. La lengua clásica es bella y pura para los hombres de este período, pero es mucho más importante lo que ellos perciben a la par y por encima de sus calidades formales. Cada verso latino, cada frase bien torneada eran, ante todo, expresiones vivas de una comunidad concreta nunca absorta en horizontes ultraterrenales, cada imagen estaba llena y preñada de gusto y de amor a la vida. Es esta humanidad (acaso habría que decir «este tipo de humanidad», puesto que nada es no humano) la que importa; después de siglos de mezcla entre lo humano y lo llamado divino, es ella la que emerge como pura y bella, la que deleita, la que tonifica, la que conforta. Los primeros humanistas no tienen lo que después se llamará el sentido de la historia. Ellos persiguen un arquetipo humano y no están, en absoluto, en condiciones de comprender la profunda diferencia entre la cultura antigua y la de Occidente, quieren afirmar la eternidad imperecedera del ser del hombre Ahora es precisamente la fuerza viva de lo humano, su savia indestructible, su serenidad autosuficiente, su sensualidad de mil matices y su interés por una digna vida social, lo que en estas generaciones cobra forma al contacto vivificante con la Antigüedad.

En los siglos XIV y XV no hay aún conflicto entre valores humanistas y religiosos. Sin embargo, no deja de ser cierto y cargado de consecuencias el hecho de que el humanista cambia de clima cultural con profundo alivio. Su amor por la latinidad pagana no aparece aún, salvo excepciones, como una desviación o un apartamiento de la tradición cristiana, pero es un divorcio tácito o, en todo caso, una separación legal. ¿Se podrá decir que aborrece sólo el bárbaro estilo de los escritores medievales y que no desdeña también el contenido «escolástico» de sus obras? En realidad, la cultura busca y alcanza con él una autonomía propia. El humanista, en efecto, afirma el significado preeminente de ella en el momento mismo en que reivindica y realiza su propia función en la sociedad laica. No es sólo poeta o estilista, sino pedagogo, burócrata y diplomático, es decir, cultiva la forma lingüística en que ha encontrado expresados sus ideales sin limitarse a ejercitarse en ella literariamente. Por el contrario, la convierte en uno de los instrumentos de las relaciones civiles, renovándolas e impregnándolas de clásica autosuficiencia y de vigor. Se hace preceptor y maestro, se hace polemista en los conflictos políticos de su tiempo, embajador e historiador.

Fue, sin duda, Italia —el país en que la sociedad laica estaba más madura, más libre de los poderes políticos demasiado ligados al sistema medieval— el lugar de elección del nuevo movimiento cultural. Por lo menos desde comienzos del si-

glo XIV se había manifestado en los principales países europeos un renovado impulso por la búsqueda y el estudio de las obras antiguas. Desde Inglaterra a Francia y a Alemania se encuentran notables personalidades que acogen y promueven los *studia humanitatis,* pero no tendrán la continuidad, la resonancia y los desarrollos que les reservaba Italia. También es cierto que dentro de ella se dan excepciones. La generación de Petrarca (m. 1374) y de Boccaccio (m. 1375) es la primera en alcanzar auténtica consistencia cultural en este campo. La generación siguiente no marca un progreso claro, a pesar de hombres como Coluccio Salutati (m. 1406) —notario que se hizo célebre como secretario del común de Florencia— y el paduano Francesco Zabarella (m. 1417), canonista, profesor universitario y, por último, cardenal. Con la tercera generación, la que madura en los primeros decenios del siglo XV, la cultura humanística alcanza la plenitud de sus medios y puede decirse que conquista a los mejores hombres de letras italianos. Entre ellos bastará citar a los florentinos Leonardo Bruni (m. 1444) y Poggio Bracciolini (m. 1458), el romano Lorenzo Valla (m. 1457), Gasparino Barsizza, de Bérgamo (m. 1431), el veronés Guarino (m. 1460), el veneciano Francesco Barbaro (m. 1454), Vittorino da Feltre (m. 1446) y Pier Paolo Vergerio el Viejo, de Istria (m. 1444). Aunque muchas ciudades de toda Italia, desde el Norte hasta Nápoles, y casi todas las cortes principescas favorecieron a los humanistas, sus centros más importantes —semirrepublicanos y semiprincipescos— fueron tres: Florencia, Venecia y la Curia romana.

Hasta 1430, aproximadamente, la función dominante de estos hombres de letras es filológica y didáctica. La enseñanza del griego en el Estudio florentino a partir de 1397 es, sin duda, un hecho decisivo. Manuele Crisolara (m. 1415) fue su señalado maestro. Pero la literatura que más interesa es la latina. En este campo, la busca del clasicismo, si no es todavía histórica, es ya crítica e implícitamente científica. Se estudió atentamente el léxico de los distintos autores, se comentan sus obras, se preparan nuevas gramáticas, se emplean métodos de enseñanza distintos de los tradicionales. Sin embargo, es ya notable también la tentativa de armonizar espiritualmente las nuevas posiciones culturales con las religiosas, y lo es más aún la toma de conciencia de los valores éticos no cristianos. En los nutridos epistolarios que han llegado hasta nosotros, en varios tratados sobre la educación y en otros de tema más específicamente moral, estos escritores muestran bien a las claras que se sirven de los autorizados precedentes clásicos para reivindicar la autonomía y el sentido positivo de la actividad humana.

Se alcanza muy pronto al renacimiento de la historia, cuyas

orillas había alcanzado, a comienzos del siglo XIV, un protohumanista paduano, Albertino Mussato (m. 1329). No se concebía la disciplina como hoy la cultivamos, sino como celebración y exaltación de una vida política orgánica e independiente. La historia de los primeros humanistas no es una fuente más útil que las crónicas precedentes o contemporáneas. En estas últimas suele encontrarse un número mayor de noticias y una atención por lo común despierta ante toda clase de fenómenos. El humanista se preocupa mucho menos de estar informado y de informar, abandona totalmente ciertos aspectos de la vida pública y no se cuida del sentido sobrenatural o metafísico de los acontecimientos. Para él, en fin, la historia no es, en primer lugar, ni un inventario de hechos ni un estudio científico de sus motivos o de sus relaciones, ni tampoco una evolución de todos modos condicionada y guiada. Es, por el contrario, un relato idealizado, una expresión literaria de una realidad ética: la vida autónoma de una comunidad laica o el valor individual de sus guías. El objetivo más codiciado por la historia humanística es la independencia del organismo político tratado o la capacidad autosuficiente de su jefe. Por consiguiente, los autores centran la narración precisamente sobre los valores que les parecen mejores fundamentos de tales características primordiales. El tema esencial es que cualquier sociedad, para ser objeto válido de la historia, ha de tener en sí misma una suma de valores suficientes para su subsistencia. Por eso la base del relato es una realidad moral, y su contenido, la celebración de ella.

De este modo los humanistas no sólo proclamaban la autosuficiencia de la virtud individual y su capacidad de dar un sentido imperecedero a la vida de cada uno, como habían logrado hacer a través del mito de la gloria. Con su concepción histórica, postulaban también implícitamente la autonomía y la plenitud ética de las distintas ciudades terrenas, es decir, de toda comunidad humana. La conciencia de que el recuerdo del pasado y la narración del presente, confiados a las letras, representaban algo real, necesario y humanamente esencial, no podía reafirmarse mientras se consideraba la duración de la vida como efímera, el tiempo como un tejido caduco destinado a descomponerse, las vicisitudes de los pueblos como actos de un drama permitido y dirigido desde lo alto. Una vez reconocidos como enteramente positivos y autónomos los acontecimientos humanos, su narración no sólo se hace amorosa y apasionada, sino idealmente concreta y de amplio aliento moral. De la historia así concebida se nutre, ante todo, la mitología principesca, ciudadana o nacional, y después también la ideología política o religiosa, y particularmente la ética colectiva.

La historia deviene la dimensión en que se elaboran, se sitúan, se critican y se viven los nuevos valores laicos.

Por otra parte, precisamente porque la historia se presentó desde el principio como una toma de conciencia del sentido positivo del presente, quiso ser también su garantía moral para el futuro. Sólo raramente, pues, alcanzó a liberarse de las preocupaciones del poder dominante en el seno de la ciudad o del Estado. De aquí la gran abundancia, o más bien el predominio, de las obras que a nosotros nos parecen oficiosas u oficiales. Pero no pueden comprenderse el valor y la naturaleza de esta producción historiográfica si no se tienen en cuenta sus intereses reales, sus exigencias y sus objetivos. Los primeros historiadores humanistas cumplen una función elemental, pero indispensable: la de enlazar el presente que germina y se afirma con un pasado que le dé consistencia ideal, lo justifique, lo sancione y tal vez lo estimule a reformarse y a corregirse. La historia es, ante todo y durante mucho tiempo, una necesidad social, colectiva; el resultado de la necesidad que cada comunidad experimenta de darse una base moral. Por eso atiende especialmente a la expresión de las preocupaciones no individuales, no da fácil paso a la investigación erudita y casi cierra el camino a las interpretaciones originales. En cambio, pretende suministrar un tratamiento ético-político del pasado reciente o muy reciente mediante la recobrada convicción de que la vida de todos los pueblos y de todos los tiempos encierra una grandeza y una coherencia dignas de ser elaboradas y, especialmente, por la certidumbre de que el Estado cuyas vicisitudes comienzan a narrarse es, desde luego, una realidad humana a la que no puede ni debe faltar esta conciencia.

IV. LAS TENDENCIAS ARTISTICAS

Por su naturaleza y por sus medios de expresión —siempre más dúctiles, densos y articulados que los de cualquier otra manifestación espiritual—, la cultura propiamente dicha constituye el aspecto del mundo de los siglos XIV y XV cuyos precedentes son más fáciles de encontrar en la época anterior. Entre finales del siglo XIII y los primeros decenios del XV —es decir, entre los comienzos del movimiento humanista y su primera madurez— no hay una verdadera solución de continuidad. Sin embargo, pueden señalarse aparentes anomalías, como precisamente la de que, a su aparición en los países nordoccidentales de Europa, siguiera, hasta después de 1450, un verdadero desarrollo orgánico sólo en Italia. Muy probable-

mente no bastan para explicar esta evolución las condiciones político-sociales claramente más propicias de la Península, y tal vez ni siquiera el hecho de que el Papado se mostrase muy pronto favorable a las tendencias humanistas. Más bien la actitud pontificia, a pesar de las necesidades burocráticas de la Iglesia, aparece a su vez como un fenómeno anómalo. Una jerarquía eclesiástica que en lugar de ocuparse seriamente de la reforma religiosa estimulaba la difusión de la cultura pagana se había visto ya en Aviñón. Pero se vio mucho más en Roma, algunos decenios después. ¿Ligereza e imprevisión, o cálculo prudente e intuición de un posible y muy fructuoso compromiso? Tal vez se trató, ante todo, de una orientación no deliberada en una de las direcciones principales de la época por parte de un organismo que tenía ya muchas exigencias seculares y políticas. Pero las relaciones entre la Iglesia y el humanismo en este período no han sido estudiadas todavía de cerca en su conjunto. De todos modos, se puede adelantar, muy verosímilmente, la hipótesis de que en los siglos XIV y XV Italia fue también el país europeo en que las creencias tradicionales se sintieron menos profundamente, ofreciendo por ello una escasa resistencia a la afirmación de una sensibilidad predominantemente laica, aunque no anticristiana.

Cuando se consideran los otros aspectos de la cultura en sentido lato, no se observan, en general, soluciones de continuidad demasiado netas ni contrastes muy evidentes. El sentido de lo macabro y de la muerte es, sin duda, una inversión de la relación religiosa con el más allá, pero se opera con relativa lentitud y como con sordina; el mito de la gloria representa una solución no cristiana de la supervivencia, pero tiene también con ella fuertes analogías. Ciertamente, en el campo de la sensibilidad como en el de la cultura o en el de la conciencia moral, son notables las novedades que se manifiestan en la segunda mitad del siglo XIV y que empiezan a imponerse a comienzos del XV. Pero, aunque se mueven en torno a un centro propulsor y representan las diversas formas de una tendencia fundamental, la transformación se produce a un ritmo lento, con raras erupciones en la superficie y sin aperente unidad. Asimismo, como en el seno del proceso general tienen cada vez mayor importancia las fisonomías progresivamente caracterizantes de los diversos países o zonas culturales, se tiene la impresión de encontrarse frente a un conjunto de movimientos centrífugos, de desintegraciones y de operaciones de separación.

Sin embargo, no hay duda de que existe, aunque poco visible, una unidad de desarrollo y, por lo tanto, además de su convergencia, una cierta simultaneidad en la evolución de las

diversas formas de expresión espiritual. Esto está comprobado no sólo por cuanto se ha dicho hasta aquí, sino también por la clarísima transición que se produce en las artes a comienzos del siglo XV. Se trata, más bien, de una auténtica revolución en profunda armonía con las otras tendencias hasta ahora analizadas. El nuevo arte se manifiesta, al mismo tiempo, en las dos regiones de Europa que entonces constituían como los dos polos de su cultura: Flandes e Italia. Las soluciones que allí maduran son, aunque en diversa medida, esenciales y decisivas. Pero, al margen de sus caracteres peculiares, puede decirse que nace, hacia 1400, en esos dos países una representación plástica claramente distinta de la medieval. Esta se sitúa en la misma dimensión individualista y antropocéntrica en que se coordinan el sentido de la caducidad corporal, el mito de la gloria y la afirmación humanista de los valores éticos terrenos.

Hasta los últimos decenios del siglo XIV el fondo de los cuadros es de oro, como si el azul del cielo visible no existiese; la escena suele desenvolverse fuera del espacio real, lejos de la naturaleza, y representa acontecimientos y personas nunca vistos, pero creídos, sentidos e imaginados: la luz atmosférica no existe. Se citan, muy justamente, en la escultura las creaciones de Niccolò Pisano (m. 1287, aprox.) y en la pintura la gran obra de Giotto de Bondone (m. 1333) como excepciones a estos caracteres; pero, aunque su vigorosa manera de componer sea nueva y plástica, no puede decirse que tuviera adecuados continuadores inmediatos. Hay que esperar, por lo contrario, a la generación de Filippo Brunelleschi (1377-1446), de Donatello (1386-1466) y de Masaccio (1401-1428) en Italia y de Jan Van Eyck (1380, aprox.-1441) en Flandes para registrar el advenimiento de una concepción artística resueltamente innovadora. Y entonces, casi inmediatamente, su influencia se extiende y se impone, al cabo de pocos decenios, en todo el Occidente más evolucionado.

El carácter principal del nuevo arte es su referencia directa y autónoma al hombre y a la naturaleza. Es decir, para su forma de representación, el uno y la otra tienen un valor por sí mismos, y por ello exigen que el artista los represente en su propia fisonomía. El contenido de los cuadros o el tema de las esculturas continúan siendo predominantemente religiosos, pero incluso un Cristo o un Adán, como una virgen o un santo, son ya distintos de los de antes. O sea, que incluso lo divino y lo sobrenatural son pintados y esculpidos de un modo diferente; con cuerpos, con vestidos, con expresiones actuales, presentes y, en cierto sentido, objetivos. En suma, mientras una figura o una escena en el arte medieval traducen directamente un sentimiento y una intuición y son su símbolo, los artistas

de este período quieren expresar los movimientos del ánimo mediante imágenes no simbólicas, quieren representar una realidad sensible y humana y hacerlas decir lo que ellos sienten. Como base de esta actitud hay, pues, una preocupación radicalmente nueva, una atención firme y convencida hacia el aspecto peculiar de las formas naturales, determinada por el postulado de que son respetadas en su ser concreto y que merecen ser representadas, ante todo, por sí mismas. El mundo del hombre y de la naturaleza es concebido, más bien, como el verdadero dominio del artista. Este expresa así su profunda fe en que ése, ante todo, constituye su mundo.

Tanto en Italia como en Flandes el paso de uno a otro estilo no se produce de una manera precisamente violenta, sino que la diversidad de la transición es muy significativa. Lorenzo Ghiberti (1378-1455), gran representante del arte gótico en Florencia, gana un concurso público para las puertas del baptisterio de su ciudad, frente a artistas como Jacopo della Quercia y Brunelleschi. El extraordinario orífice y grabador trata de hacer suya, en la edad madura, la experiencia de las nuevas formas artísticas que están produciéndose, pero su esfuerzo no se ve coronado por un claro éxito. De un modo más evidente fracasa el intento análogo del pintor Masolino (Tommaso Fini, 1383-1447), realizado por él en la decoración del baptisterio de Castiglione Olona. Pero ni siquiera la excepcional personalidad de fray Giovanni da Fiésole, más conocido como Fray Angélico (1387-1455), logra dominar la transición entre las dos fases pictóricas. El dominico se extenúa progresivamente al trasladar su profunda religiosidad a las nuevas formas representativas. Estas, sin perturbar su fe, la envuelven en inusitadas apariencias que no le son propias o que le dan un aspecto mundano. Lo divino medieval propuesto por el Angélico en una proyección geométrica y espacial, aunque seductor e imperecedero, representa un momento de equilibrio inestable y sin futuro.

El hecho es que los artistas florentinos habían creado medios de expresión que no se adscribían a la sensibilidad cristiana tradicional de su tiempo, sino que prescindían de ella. Mucho más claramente que los humanistas contemporáneos, y refiriéndose también como éstos a modelos antiguos, ellos habían elaborado un sistema completamente terrenal y profano. De ahí su necesaria contraposición al arte gótico y su claro apartamiento de él. En Flandes, en cambio, la transición se produce de otro modo, formalmente menos brusco y sustancialmente más orgánico respecto a las precedentes estructuras espirituales. Los grandes artistas flamencos encontraron fórmulas de representación que, aun siendo nuevas, no estuvieron por eso menos en

armonía con una parte viva de la religiosidad nórdica. Los Van Eyck y los Roger Van der Weyden demostraron insuperablemente su amor a lo humano y al individuo en muchos retratos admirables. Pero concibieron y expresaron lo humano, como todo lo real, de un modo predominantemente íntimo y como alusivo a un insondable misterio. En toda apariencia exterior natural, aunque apasionadamente estudiada, intentaron hacer latir algo profundo y cósmico, pero fundamentalmente cristiano, y a su localización subordinaron el esfuerzo artístico y la investigación plástica. Esta forma de sensibilidad les permitió no contraponer lo humano a lo divino, análogamente concebido en armonía con la espiritualidad de los místicos renanos, y ni siquiera al ambiente circunstante, sino, más bien, establecer un contacto con él, redescubriendo directamente el mundo de la naturaleza.

Se puede asegurar que los grandes pintores flamencos fueron los primeros en devolver a Occidente el sentido del paisaje. La amorosa restitución de los más pequeños detalles de la vida natural, desde las ramas de los árboles al vuelo de los pájaros, se empareja en ellos con la percepción viva del espectáculo paisajístico en su conjunto. Este último, sin embargo, no es investigado y representado por sí mismo, sino como uno de los aspectos —íntimamente convergentes y coherentes entre sí— de lo real. A Van Eyck y a sus coterráneos no les perjudica el no haber conocido y aplicado la rigurosa visión perspectiva que estaban implantando los artistas florentinos de comienzos del siglo XV. Acaso, más bien, gracias incluso a su espacialidad todavía no correctamente geométrica, realizaron aquel contacto admirable entre lo humano, lo natural y lo divino que caracteriza sus creaciones. Por otra parte, la religiosidad latente en estas obras no les impide ser profundamente distintas de las tradicionales. Jan Van Eyck, como Campin, y después sus seguidores, introducen, en efecto, valores representativos totalmente nuevos, análogos a los afirmados en Florencia por Masaccio: el claroscuro y la luz, los colores no ya uniformes, sino vivos y esfumados, el sentido del espacio. En estas formas, que ellos no tomaron de los antiguos, sino que las sacaron de su profundo sentido global, vagamente panteísta, de la realidad, la tierra y los hombres se encuentran investidos de una indeclinable dignidad. Aunque en las intenciones de los pintores flamencos la concreta inserción del hombre y de la naturaleza en la representación artística quería ser un modo de mostrar su participación en lo divino, la visión viva y puntual que de ella realizaron acabó por revelar y asumir un valor esencial y autónomo.

A los artistas florentinos les faltó, sin duda, el aliento colec-

tivo, no ya tradicional, ciertamente, pero todavía intensamente religioso, de sus émulos y contemporáneos del Norte. A un lado y al otro de los Alpes se vieron, pues, desaparecer igualmente los fondos de oro y recortarse las figuras, poderosas, o moverse expresivas en un espacio concreto, y la luz invadiendo finalmente los escenarios y haciendo vibrar sus tonos y sus colores. Pero la separación que se produjo en Italia fue mucho más clara, audaz y sistemática. El nuevo arte florentino realizó su revolución en un plano casi heroico y rigurosamente humanista. No sintió profundamente la exigencia de representar lo cósmico ni lo sobrenatural; por el contrario, celebró con un vigor inusitado los valores de la representación individual. El nuevo arte florentino quiso, no sólo ignorar las constricciones formales de la Edad Media, los esquemas obligados y a menudo estereotipados, las alusiones codificadas y el simbolismo, sino que rechazó también su sustancia: el sentido profundo de la pertenencia a un Todo, el sentimiento de una lucha cósmica entre el bien y el mal, la trascendencia y la presencia autónoma de lo divino. En las obras de los artistas florentinos, mucho más que en las de sus contemporáneos humanistas, refulge ya a comienzos del siglo XV la inaudita celebración del hombre. En efecto, mientras los Salutati y los Bruni, Guarino y Valla son sustancialmente los grandes hombres de la cultura, Brunelleschi, Donatello y Masaccio son auténticos creadores. La tradición asegura —y no hay por qué rebatirla— que los dos primeros habían meditado largamente y estudiado sobre las ruinas romanas. El hecho importante es que ellos no se pusieron a hablar un lenguaje antiguo, sino que de aquél forjaron uno nuevo y poderoso para expresar su renovada y sublime fe terrena.

En el plano del arte se encuentran así liberadas, por primera vez de un modo completo, las energías que el humanismo literario estaba aún tratando de liberar bastante laboriosamente. Lo humano en sí mismo adquiere tan alto honor que no se trata de expresar otra cosa, antes bien, todo se subordina a él, todo asume sus dimensiones y sus formas. La adhesión del lenguaje a la intuición ha hecho, sin duda, más fácil la manifestación de las grandes personalidades que dominan ya en este período el arte nuevo. Sin embargo, estos vigorosos artistas saben muy bien lo que quieren expresar: sólo así consiguen crear los instrumentos de su estilo. Ciertamente, también para ellos el contacto y la contemplación de la Antigüedad han sido reveladores: de ellos han sacado fuerzas para una forma rigurosa y autónoma de representación. No obstante, el maduro ambiente social en que viven —donde los hombres se imponen ya, desde hace mucho tiempo, no por dignidad jerárquica, sino

por la fuerza individual y el poder de las energías productivas— ha contribuido mucho más a inspirar aquella su visión representativa, totalmente horizontal y al mismo tiempo simétrica, regulada por una severa medida de relaciones.

En estas dimensiones morales, principalmente terrenas, el genio de los artistas florentinos ha creado las bases para una proyección heroica e ideal del hombre. Cuando examinemos sus desarrollos podremos encontrarla tal vez desmesurada y extremadamente exclusiva. Pero, en esta fase inicial, en los primeros decenios del siglo XV, nos encontramos ante obras de fuerza contenida y de concretísima perfección. Además, como para demostrar el absoluto dominio de su propia fuerza espiritual y la conciencia teórica de su propia conquista, Brunelleschi y sus coterráneos imponen a la obra de arte, después de haberlas descubierto, las leyes de la perspectiva, así como las de la proporción ideal al dibujo del cuerpo humano. Precisamente a Brunelleschi está dedicado, hacia 1435, el tratado *De pictura* de Leon Battista Alberti (m. 1472), que simultáneamente redacta su *De statua*. El nuevo estilo encuentra así sus cánones, y es muy notable el hecho de que éstos sean de naturaleza geométrica y científica. La concepción de la perspectiva expresa en su más alto grado la esencia de este arte florentino y humanista. El objeto plástico sustancial es el hombre, y el punto creador focal es su ojo: las líneas de la visión que de él parten son también las que urden la representación y la hacen, al mismo tiempo, perfecta y coherente. Con este genial hallazgo de la autonomía de la obra de arte en el hombre, con esta proclamación teórica de su poder creador, el artista se sitúa, final y válidamente, a la par de Dios.

5. El Humanismo

I. HUMANISMO Y RENACIMIENTO

En la misma Florencia, ciudad de elección de las nuevas tendencias culturales y crisol de las corrientes que iban a revolucionar el arte, las unas y las otras no se impusieron mucho antes de mediados del siglo XV. Un siglo después habían triunfado en casi todo el Occidente. La relativa rapidez y la amplitud de tal proceso, su real importancia, así como la altísima calidad de sus manifestaciones han impresionado, desde hace poco más de un siglo, a los estudiosos de aquella época y les han inducido a darle un apelativo particular: *Renacimiento.* Hay que observar, ante todo, que este término no ha dejado de tener, desde mediados del siglo XIX en adelante, un éxito creciente. Sin embargo, al margen de los fenómenos históricos que pretende designar, hay que reconocer que traduce y comporta, sobre todo, un fenómeno cultural contemporáneo. Renacimiento, en efecto, es un vocablo que ha expresado un modo de concebir ciertos aspectos de la cultura occidental en torno al 1500 como momento inicial de la historia moderna de Europa; por extensión de su significado y como por derivación ha indicado un período. Bien considerado, dicho término no es en absoluto utilizable críticamente en un plano histórico. Es evidente que el núcleo del concepto que con él se relaciona está cargado de un apriorístico juicio de valor. Quien lo emplee —y a menos que no ocurra, por reacción, exactamente lo contrario— parece estimar que el Renacimiento no ha podido ser más que positivo. Y esto no en virtud de un pretendido progreso o general desarollo, y, por lo tanto, en sentido relativo y dialéctico, sino en sentido absoluto. El Renacimiento aparece como momento privilegiado de la humanidad occidental, como una especie de anuncio de una revelación laica, el largo instante de concepción del mundo moderno. A diferencia de los otros estudiosos, los que investigan sus problemas se ven envueltos en esa sensación arcana que genera el espectáculo del nacimiento de los seres vivos.

No se pretende negar aquí ni la función que ha desempeñado y que desempeña en la cultura contemporánea semejante concepto, ni su extensión o su fuerza. Aun sin examinar sus raíces y su significado, parece que una mitificación historiográfica tan prolongada refleja, precisamente, la crisis de los valores

que se idealizan. Como es innegable que en el concepto de Renacimiento hay, por lo menos, una parte de mito, no deberá extrañar que después de estas alusiones abandonemos el uso de este término. Por la misma razón, ni siquiera se formula la pregunta de si el Renacimiento ha existido o no, y menos aún si ha comenzado antes o después. Sencillamente, queremos evitar un término que ya en principio es comprometido y equívoco, fuente inevitable de confusión. Cualquier definición histórica es imperfecta, pero se mantiene y se usa como instrumento. Aun cuando se dé a otros términos históricos significado tendencioso o ideal, en general es posible distinguir el contenido que se les atribuye, de la forma o de la palabra que les sirve de sostén. Pero el término Renacimiento postula ya en su etimología y en su estructura un núcleo de afirmaciones y de interpretaciones; incluso ha sido acuñado con ese fin, y a su genial acierto lingüístico debe no pequeña parte de su fortuna.

De este fundamental vicio de origen derivan múltiples y graves inconvenientes. Los valores del Renacimiento serían, ante todo, espirituales: artísticos, éticos y literarios en particular. Cuando se extiende tal apelativo a la época en que ellos están localizados, se cae en la incongruencia de transferir una caracterización ideal a contenidos heterogéneos. Se llega a hablar, en general, del hombre y de los hombres del Renacimiento. Si se midiese el área en que se manifiestan los fenómenos «renacentistas», se comprobaría que éstos se hallan muy lejos de predominar en Occidente. Un resultado más negativo aún se obtendría examinando su difusión o su alcance en el plano colectivo. Parece, pues, que no puede menos de ser beneficioso el no dar curso —y mucho menos validez— a un concepto que implica una supremacía arbitrariamente postulada de un cierto arte o de una cierta literatura en la vida europea de los siglos XV y XVI.

Además, ya se ha impugnado claramente el doble empleo que durante mucho tiempo se ha hecho, y aún se hace, de vocablos distintos —Humanismo y Renacimiento— para indicar fenómenos idénticos o análogos. Para titular las páginas dedicadas a muchas de las más altas creaciones culturales aparecidas en Occidente entre mediados del siglo XV y mediados del XVI se ha preferido, desde luego, el primer término. Este, en realidad, como toda definición de la realidad histórica, tiene necesidad de ser precisado en cada caso, según los períodos, los países, los ambientes a los que se aplica. No es, en absoluto, una complicación para nuestro tema el que se pueda hablar de humanistas no sólo antes de 1450, sino también antes de 1350; ni siquiera lo es que el humanismo se encuentre en el siglo XVII y en el XVIII, o incluso después. En rigor, no es preciso tam-

poco que las características esenciales de este movimiento cultural mantengan siempre entre sí las mismas relaciones: basta con que, en su dinámica transformación, conserven una suficiente veta de continuidad y un núcleo bastante claro y orgánico.

Hemos de hacer, por lo tanto, algunas precisiones. La primera se refiere al hecho de que, en los límites de lo posible, se ha tratado de no hablar de humanismo en Europa respecto al período anterior a 1440. En Italia sólo se asiste, desde la segunda mitad del siglo XIV, a la formación de un grupo bastante nutrido y socialmente activo de hombres de letras de esa tendencia. La segunda precisión puede parecer menos obvia. Sin embargo, a pesar de la gran diferencia cualitativa que, en general, separa las manifestaciones artísticas y literarias inspiradas en el humanismo de las que permanecen ancladas en las corrientes tradicionales, o que se desarrollan a partir de ellas en otras direcciones, no parece posible definir, sin más, como humanístico el sistema cultural europeo entre 1450 y 1550. Y también porque nuestros conocimientos sobre los humanistas superan notablemente, y de un modo tan inorgánico como excesivo, los estudios sobre los otros aspectos de la cultura entre los siglos XV y XVI (con una parcial excepción respecto a la Reforma). El que casi hasta hoy se haya preferido no tener en cuenta la presencia masiva, antes y después de 1500, de innumerables instrumentos de saber y de enseñanza que tienen poco o nada que ver con el humanismo, no hace más fácil la comprensión histórica de las vicisitudes generales de este período. En especial, no puede menos de sorprender el hecho de que el humanismo pase de cultura en apariencia dominante en el medio siglo que va desde 1470 a 1520 a cultura, en gran parte, de ornamentación en los cincuenta años siguientes, para entrar luego en una fase crítica y rica, desde luego, pero subordinada respecto a las otras corrientes espirituales del mundo europeo. No parece dudoso que se pueda hablar, como de una refoma religiosa frustrada en los siglos XIV y XV, aunque de un modo no enteramente análogo, de una inacabada revolución intelectual en los siglos XV y XVI. A esto hay que añadir, por último, que el humanismo franco-holandés entre mediados del siglo XVI y el final del XVII —desde Montaigne y desde Grocio en adelante— ha sido desconocido en su función y en su importancia, ciertamente no inferiores a las del período italiano precedente.

Se tratará, pues, de definir cuál fue la contribución prestada por los humanistas, en gran parte italianos, al patrimonio cultural de Occidente, entre 1440 y 1530, aproximadamente. Lo fundamental y más precioso de este fenómeno fue su tendencia a la universalidad y su capacidad de expresar valores adecuados

a un tipo de sociedad en desarrollo dinámico. El humanismo italiano en el siglo XV aparece esencialmente ligado a la ideología de una burguesía mercantil, ciudadana y precapitalista. No obstante, al trasplantarse a otros países donde la burguesía no era la misma ni estaba socialmente configurada de un modo semejante, se mostró vital e igualmente fructuoso. Esto significa que, al margen de sus particulares formas éticas, artísticas o literarias iniciales, tal movimiento acertó a ser históricamente funcional y, sin duda alguna, su grandeza y su fecundidad derivaron del hecho de que quiso claramente serlo. El humanismo pretende sustituir el sistema mental jerárquico de la sociedad medieval con una perspectiva que, si bien es individualista, tiende a una unión fraterna y sin desigualdades sustanciales entre todos los hombres. Su reivindicación de la dignidad del individuo se refiere y corresponde, en efecto, a la afirmación del valor universal de la humanidad y de la naturaleza en que está asentado. El humanismo es una cultura abierta, libre y dinámica, es decir, una cultura consciente de que es puramente humana y de que, como tal, no puede imponer al hombre opresiones o alienaciones fundamentales. Aun manteniendo la idea clásica y cristiana de que el verdadero conocimiento es el que comporta la aprehensión y la práctica del deber ser, exige también que el saber libere en el hombre todas sus posibilidades y no sólo algunas —como, por ejemplo, la de ser feliz en otro mundo y la de sufrir en éste, o la de someter su propio cuerpo y su propia inteligencia al arbitrio social y al dogma religioso—. Contra el peso de la tradición cristiana y de la mentalidad escolástica, los humanistas evocaron la Antigüedad y buscaron su mayor autenticidad filológica, para convertirla en su mejor sostén en la lucha, que era la misma de la parte más comprometida de la sociedad europea. El innegable fracaso práctico de la ideología humanista en la primera fase de su florecimiento no impidió, gracias a la funcionalidad de su visión, su progresiva adecuación a nuevas situaciones sociales en Occidente.

Es cierto que el humanismo sólo en parte fue una cultura funcional y concreta. Quiso responder a necesidades terrenas y socialmente precisas. Sin embargo, a causa de su referencia a los antiguos o por las fuertes sugestiones trascendentales ejercidas por la tradición cristiana, los humanistas se entregaron a reivindicar principalmente valores ahistóricos y válidos para el «hombre en sí». La que fue su mayor fuerza —y también la de los artistas que como ellos sintieron y concibieron—, es decir, la idealización de lo humano, fue también su principal debilidad. En su visión del mundo, que ellos persiguieron mucho menos en el plano práctico que en el teórico, preci-

samente su tendencia a lo perfecto y a lo excelente, en general, no pudo traducirse, socialmente, más que a dimensiones aristocráticas y nobiliarias. También por esto su cultura no representó una verdadera revolución mental, y el humanismo fue tan laico como cristiano, tan conservador como de vanguardia. Esto nos lleva a afirmar, por último, que este gran movimiento —por reflejo de su desigual aceptación en la sociedad, sin duda— llegó a resultados muy valiosos, pero frecuentemente inorgánicos, tanto entre una forma y otra de la cultura, como en el seno de cada una de ellas.

El arte constituyó el campo en que la visión humanística alcanzó sus realizaciones más coherentes y continuas, así como más originales y fecundas. En el estado actual de la especialización cultural, el historiador no se ve muy favorecido en su exigencia de comprender las obras de arte. Predomina la valoración estética o formal de éstas, con grave daño para una comprensión adecuada de los diversos momentos de la cultura de que se trate. Sin embargo, no es necesario demostrar la necesidad de remitir el nuevo arte «quattrocentesco» a los motivos, a las fuerzas y a los propósitos que animaron el humanismo. En el vasto ámbito de este movimiento cultural, la expresión artística y la filosófico-literaria caminan paralelas sólo de un modo parcialmente exterior. La tradición pesa mucho más sobre la segunda que sobre la primera, a lo largo del siglo XV. El vigor crítico y la capacidad de abstracción a que llegará Maquiavelo en los albores del siglo XVI tiene ya su igual, casi un siglo antes, entre sus coterráneos, el arquitecto Brunelleschi, el escultor Donatello, el pintor Masaccio, el teórico Alberti. Este desajuste es real y no sólo aparente, porque es debido, sobre todo, a las diferentes dificultades que encuentran los distintos órdenes de expresión espiritual. Por otra parte, el período que va de 1440 a 1530 se caracteriza por desajustes más o menos profundos en todos los campos, y esto constituye incluso una de sus principales características. Al sistema cultural del pasado, todavía relativamente compacto, y, en todo caso, unitario y fuertemente organizado, sucede una cultura que quiere ser abierta, que es, por la fuerza de las cosas, centrífuga y está interiormente escindida, a pesar del deseo de compromiso de sus defensores e intérpretes. El humanismo es una tendencia común, una general exigencia de un saber y de una expresión más directos, terrenos y humanos. Pero no puede olvidarse que el proceso por el que se diferencian entre sí las diversas entidades históricas de Europa está muy avanzado ya y repercute necesariamente en sus formas y en sus desarrollos culturales. Además, dentro de la península italiana, y precisamente en el seno de

las mismas ciudades donde más se consolida, el humanismo —como ya se ha dicho— no se manifiesta de un modo orgánico y sistemático: es la ideología de un organismo social maduro, pero de tendencia estática, minado por una profunda crisis, y que se dirige hacia su ocaso sin tener conciencia de ello.

II. EL ARTE DEL «QUATTROCENTO» EN ITALIA

Anteriormente (cfr. cap. 4, IV), se ha tratado de demostrar la simultaneidad de la aparición de nuevas formas pictóricas en Toscana y en Flandes. Pero el momento de intensa analogía expresiva en que estos países confluían fue de breve duración y cada uno siguió su ruta, por vías claramente divergentes. Mientras los flamencos continuaron desarrollando su representación de la realidad —divina, humana y natural, a un tiempo—, los toscanos, y más especialmente los florentinos, perfeccionaron un sistema completo de representación artística no subordinado ya a los valores religiosos cristianos.

Hay que subrayar, sin embargo, que la nueva fase pictórica flamenca, que se abre con Campin (m. 1444) y con Jan Van Eyck (m. 1441), no puede, genéricamente, definirse como gótica, y menos aún si a este término se le da el significado de medieval. Los artistas flamencos no continúan sustancialmente una tradición, aunque estilísticamente mantienen algunos caracteres del arte anterior. Expresan, en cambio, una religiosidad nueva, con una coherencia y con una intensidad que tienen pocos precedentes. El hecho de que en sus obras no penetren el clasicismo y el paganismo, y ni siquiera una rigurosa visión de perspectiva, no quiere decir, en absoluto que recalquen fórmulas estereotípicas o gastadas. Por otra parte, estos artistas no desdeñan la búsqueda de medios expresivos innovadores, y sus grandes conquistas técnicas sus citarán siempre interés y admiración en sus mismos contemporáneos italianos. Pero su primera preocupación es la de traducir una original intuición de la relación entre lo humano y lo divino: a ella subordinan su habilidad y sacrifican todo personalismo. De este modo, los flamencos del siglo XV llegan a expresar sentimientos religiosos reales, que por sus características pueden llamarse modernos. La forma exterior, la imagen —aunque extremadamente minuciosas y concretas— son perseguidas y profundizadas por ellas precisamente para revelar sus significados internos, sus relaciones espirituales, toda una vida autónoma de la fe de las regiones nórdicas.

Por otra parte, no puede negarse que, si bien esta *élite*

flamenca aparece enteramente orientada a la representación de lo sagrado, sus santos y sus vírgenes tienen todo el aspecto de seres vivos; incluso los cuerpos de los resucitados y de los condenados, en las escenas del juicio universal —valga por todas la de Roger Van der Weyden (m. 1464) en Beaune— no son ya anónimos, sino personalísimos. Podrá decirse, a propósito de este gran pintor, que no se sirve de la luz para construir el espacio, aun sabiéndola tratar muy sutilmente, o que el rico y grato paisaje de sus cuadros no se funde con la escena ni tiene vida autónoma, sino subordinada, como simple fondo de los personajes. Pero aparte el hecho de que, en todo caso —y aunque adaptados a sus fines por el artista—, luz, espacio y perspectiva nunca están ausentes de sus creaciones, no tiene sentido concreto decir que su obra es profundamente medieval. Su dramática expresividad traduce, desde luego, un sentimiento religioso, pero el de su colectividad, que ahora humaniza lo divino en su concepción patética. E incluso los misterios, como el de la Anunciación, se ambientan en interiores realistas, en episodios de profunda intimidad.

Dierick Bouts (m. 1475) ha expresado otro aspecto de la religiosidad flamenca del siglo xv, de un modo tan recoleto y contenido, que puede llamarse místico. Al tormento de Van der Weyden, parece como si él hubiera querido contraponer una visión espiritual aparentemente humilde, reservada y totalmente interior. Emplea las exigencias de la perspectiva geométrica, desde luego, pero sometidas a una sobria concentración en el misterio, como en el tríptico de la Eucaristía, de Bruselas. De sus telas, brota un sentido de intensa y austera devoción. Es una forma de piedad que corresponde a la de la *Devotio moderna,* apartada de todo signo vistoso de santidad, de todo preciosismo decorativo, perfectamente concentrada y silente. Lo que Bouts realiza es una nueva meditación, una oración nueva, y una nueva y severa forma individual y personal de la fe. Que algunos teólogos le hayan asistido, a menudo, en la concepción y en la composición de sus cuadros no les resta significado, sino que, más bien, subraya su alcance colectivo.

Hasta finales del siglo xv la escuela flamenca desarrolla estas tendencias, aunque sus soluciones iconográficas se agotan al repetirse y el aliento interior se empaña a veces. Como muchos de sus coterráneos, Van der Goes (m. 1482) —cuya sensibilidad religiosa tiene algo de obsesivo— continúa dando realce a las dimensiones simbólicas de sus personajes más que obedeciendo a las leyes de la perspectiva. En compensación, la representación de lo sacro se hace ya con él totalmente

naturalista, casi verista. En el tríptico Portinari de los Uffizi, parece que el artista, como para hacer más actual y sugestiva la adoración de los Magos y más inmediato el ensimismamiento espiritual de los fieles, eligió adrede modelos humildes y no agraciados: incluso la Virgen es aquí una campesina de miembros toscos. Superando las tentativas de Bouts, Van der Goes utiliza ya mejor los recursos de la luz y se muestra con una personalidad ansiosa de no repetir esquemas. Y si comparado con sus predecesores un Memling (m. 1494) parecerá menos original, y si hacia finales del siglo XV esta gran fase de la pintura nórdica se apaga poco a poco, no por eso deja de representar un momento vital de la evolución artística y de la sensibilidad colectiva de Flandes, que ella acertó a interpretar creadoramente. Una verdadera confluencia de circunstancias europeas, es decir, el malestar religioso cada vez más profundo que expresará el Bosco, la aparición de una fuerte y heterogénea influencia italiana, y, por último, la reacción ético-política traducida por Brueghel, impedirán que esta escuela alcance desarrollos orgánicos y auténtica continuidad. Pero los Países Bajos no tardarán en encontrar en la religiosidad calvinista la que sus artistas del siglo XV habían comenzado a representar ya.

En el curso del siglo XV los pintores flamencos persiguieron una solución nueva para el problema de representar lo sacro. Los sentimientos religiosos y su contenido, su objeto místico o dramático, la fe en suma, ocupaban todavía el centro de su arte. Aunque ambientando lo divino ante la naturaleza recobrada, aunque bañándolo de luz terrena y reorganizándolo dentro de formas realistas, ellos no pensaron nunca —precisamente porque no lo deseaban— en subordinar ese mundo al más allá, en hacer de sus obras algo autónomo e independiente de su concepción cristiana de la vida. Sólo en este sentido podrían los flamencos ser definidos todavía como «medievales». En realidad, ellos fundieron, de un modo único, los valores luminosos, especiales y coloristas, desconocidos en el período precedente, con un contenido aparentemente tradicional, pero la capacidad de creación espiritual que esta fusión implica no es propia más que de su ambiente cultural. Para los flamencos, todo el mundo de aquí abajo participa en la relación interior, íntima y enteramente vital entre naturaleza, hombre y Dios: lo sacro y lo terreno no divergen, sino que se encuentran, compenetrándose en un sentido ético más orgánicamente humano y, al mismo tiempo, más personal y severo.

El arte italiano del *Quattrocento* exige pocas consideraciones análogas, y muchas diferentes. Es innegable que tampoco

en Italia se quiso apartar al hombre, o al mundo, de Dios, pero la búsqueda artística emprendió un camino radicalmente distinto, que llevó la sensibilidad a una dimensión nueva, en gran parte insospechada. Los artistas florentinos de la primera mitad del siglo XV no previeron los desarrollos que su manera de representar la realidad sensible iba a originar muy pronto. Ni siquiera puede decirse que para ellos el mundo se redujese a lo que percibían con sus sentidos. En efecto, su arte es, sobre todo, una creación intelectual, y el sentido fundamental que emplean es el de la vista. La solución que ponen en práctica durante algunos decenios es, sin embargo, tan sólida y constructiva, que no puede reducirse ciertamente a un cambio de técnica o a la conquista de nuevos conocimientos instrumentales. Tal solución es inversamente simétrica a la de los flamencos, pues los toscanos, en lugar de humanizar y de profundizar psicológicamente en lo divino, quieren idealizar y expresar de un modo arquetípico lo humano.

Sobre todo en un primer momento no se trató de una inversión deliberada. Ciertamente, los toscanos comienzan a referirse con toda claridad a unas coordenadas espirituales —la armonía, la belleza, la variedad— que no tienen ningún sabor cristiano. La familiaridad cada vez mayor con la antigüedad, que en Italia se investiga orgánicamente, prueba que la adhesión colectiva a los valores ético-religiosos tradicionales está debilitándose ya. No se trata tanto de un conflicto con el sistema cultural del pasado, como de una disociación general de él. Es un nuevo modo de actuar y de pensar, que todavía no pone en duda lo viejo. La base de aquella disociación era la conciencia ya secular de la capacidad individual y social de crear y de construir, o, como podría decirse de otro modo, la conciencia adquirida de la propia autonomía humana.

Tras haber alcanzado una total autosuficiencia económica y política, tras haberla reconocido y sufrido durante mucho tiempo, se buscó, de un modo efectivo, una cultura y un arte no anclados ya en una visión que contradecía las conquistas terrenales de las sociedades urbanas. Esta prolongada experiencia humana pudo hacer así que sugiesen individuos capaces de traducir al plano mental las profundas modificaciones que se habían operado en el conjunto de la realidad. Sin duda, otros elementos, peculiares del ambiente florentino, hicieron también que Florencia pudiese nutrir las primeras generaciones de artistas que dieron forma a una nueva visión representativa. Pero su rápida propagación, primero en Italia y luego en Europa, la correspondencia que encontró y, sobre

todo, los desenvolvimientos creadores que siguieron en otras varias ciudades y regiones demuestran que la situación general —desde luego, a un cierto nivel— estaba bastante madura y que las fórmulas propuestas por los florentinos la interpretaban en lo fundamental.

A la solución artística que se consolidó en Florencia en torno a 1450 puede atribuírsele un doble carácter. En efecto, ofrece dos aspectos principales: el ideal y contemplativo, casi deseoso de un indistinto inmovilismo, y el real y funcional, capaz de un dinamismo autónomo. Por una parte, se tiende a identificar lo bello con lo divino, la perspectiva con lo perfecto, la visión geométrica y la contemplación. Por otra, se tiende a tratar este tipo de visión como válida en sí misma y se persigue la representación de la vida en toda su riqueza, variedad y movimiento.

Mientras, como se verá, en el plano filosófico no existe, en general, una separación mental o metodológica muy clara entre el sistema cultural cristiano y el de finales del siglo XV, existe en otros planos. En el de la historia, ya apuntado, donde precisamente la narración de los hechos humanos se reanuda prescindiendo totalmente de la anterior óptica teoteleológica no menos que del croniquismo, y, al mismo tiempo, en el del arte. En efecto, el fenómeno que se produce en la esfera de la producción artística es completamente análogo. Leon Battista Alberti y Piero della Francesca están dominados por el entusiasmo ante el nuevo modo de construir, de esculpir y de pintar, inaugurado por Brunelleschi, por Donatello y por Masaccio, y se comprometen a teorizarlo, a traducirlo a un sistema riguroso y funcional de conocimiento. ¿Pero en qué elementos se apoyan sus doctrinas perspectivas y geométricas? En la recobrada alegría de poder crear, con los propios medios, algo verdaderamente valioso, casi divino, inmortal, digno, en el más alto grado, de la grandeza del hombre. El nuevo arte vivirá, sin duda, gracias a la elaboración de la nueva técnica, pero ésta es alcanzada y se impone porque sirve exactamente para expresar los valores humanos que hasta entonces no había sido posible realizar en forma autónoma.

Los hombres de letras tenían la antigüedad como punto de referencia y buscaban en sus vestigios un apoyo moral para su modo de escribir y de pensar. Los artistas añadieron la autoridad de la naturaleza y de la ciencia a la de los Antiguos. El saber perspectivo y la observación experimental son considerados ahora como los fundamentos de la arquitectura, de la escultura, de la pintura. Mirada detenidamente, la anhelada naturaleza no parece ser muy original; es sobre todo una muestra. Pero en ese sentido, como referencia ideal y

como fundamento ético, tiene un inestimable valor. En efecto, legitima y sanciona, por primera vez después de muchos siglos, el valor autónomo de la obra de arte. En la referencia sin ambages a la «naturaleza», es decir, en la consideración de las coordenadas llamadas «naturales» como arquetipo suficiente y como dimensión orgánica, radica la gran innovación vivida y realizada por los artistas florentinos. Supera notablemente incluso el alcance de la visión histórica a que habían llegado los humanistas de la primera mitad del siglo XV. Estos habían tenido, desde luego, la audacia de situar en el centro de la historiografía los intereses políticos y morales de la sociedad laica, sin preocuparse de sus aspectos religiosos. Pero aunque habían devuelto de ese modo una función puramente terrena a la historia, en realidad habían forjado para ella un instrumento parcial y no dirigido, en absoluto, a la comprensión orgánica de todos los mayores problemas humanos e históricos. La «naturaleza», en cambio, a la que se remiten los artistas, es verdaderamente toda la tierra, toda la vida de aquí abajo, desde la forma de los cuerpos a sus pasiones, desde el espectáculo de los campos al de las ciudades, desde los colores a las sensaciones, desde las luces a los símbolos. La naturaleza, para ellos, es *la* realidad más allá de la cual no tienen ya que ir, es el todo, fuera del cual no deben preocuparse ya de nada. La revolución mental que se opera consiste, pues, en el carácter total de la sanción que de este compromiso se deriva para toda la actividad artística.

La conciencia de esta conquista espiritual se expresa en el método perspectivo y geométrico que los florentinos establecen en el curso del siglo XV. La naturaleza, es decir, el mundo de las cosas y de los hombres, concebido ya como un ambiente completo es el campo del que el artista debe adueñarse como constructor o intérprete. Los florentinos se adhieren a este nuevo «ambiente» mental y psicológico de tal manera, que se proponen incluso dominarlo, midiéndolo matemáticamente. Sirve de base a tal actitud la profunda convicción de que el arte puede convertirse en auténtica actividad creadora. «Pero advertí —escribe Alberti en su *Trattato della Pittura*— que en nuestra industria y diligencia, no menos que en el provecho de la naturaleza y de los tiempos, radica el poder conquistar cualquier alabanza en cualquier virtud.» La alegría del renovado contacto con el mundo es, al mismo tiempo, orgullo de modelarlo y de reproducirlo; es el placer viril de gozarlo y, simultáneamente, el poderoso e íntimo sentimiento de saber construirlo, de encontrar «artes y ciencias no oídas y nunca vistas». La geometría y la pers-

pectiva se reconocen, pues, como indispensables, pero son definidas también en su función de instrumentos del artista, que sabe que estos medios de su actividad no pueden dominarle: sus obras deben contar con la geometría y la perspectiva, pero sin dejarse ahogar por ellas. Alberti ha querido precisar con gran claridad el nuevo sentido de la sedicente «imitación» de la naturaleza. El pintor —y a él se refiere en especial— debe sacar de la naturaleza todo aquello que quiere pintar, tomarla como canon de su poder representativo, es decir, hacerse maestro en modo de plasmar la vida con su cargada, rica y varia naturaleza; cuando haya alcanzado esta maestría, «cualquier cosa que haga parecerá sacada del natural».

La conquista de un arte completamente terreno se hacía así total, realizada no sólo desde el punto de vista del contenido, sino también desde el de la forma y del dominio técnico. Sin embargo, este resultado cultural pleno permaneció como circunscrito a su esfera, no trascendió a otras expresiones ético-espirituales e influyó en ellas de un modo limitado. Los ecos que de él se encontrarán en otros sectores —literatura, filosofía, política— serán, más o menos, episodios, no fases de un fuerte y armónico desarrollo. El arte, en cambio, después de Brunelleschi, de Donatello y de Masaccio, mantendrá casi intacta su vitalidad específica hasta casi el final del siglo XVI. De ello se le derivará, en general, un tono desencantado, a menudo tenso y a veces trágico, como en una forma de vida que no está acompañada y sostenida orgánicamente por un ímpetu colectivo. Y valga el gran testimonio de la pintura que, desde el comienzo, por así decirlo, se adaptó a los valores del ambiente circunstante. Convencido del mito humanístico de la gloria como tipo de supervivencia, Alberti le añade una nota claramente heroica para el artífice, cuyas obras serán adoradas por los hombres: «y se sentirá casi considerado como otro dios». Tal vez más que el hombre de letras, el artista del *Quattrocento* ha alcanzado el pleno sentido de su función autónoma e indispensable en la comunidad humana. Impulsados por el teórico florentino, la mayor parte de los pintores italianos del siglo XV se entregaron a un tratamiento menos audaz del contenido. Casi único creador en una sociedad más bien estática y dentro de una cultura en muchos aspectos retórica, el artista, inevitablemente, se conforma cada vez más con sus formas, con el bello ideal que él sabe retratar con maneras maravillosas y siempre nuevas. El malestar con que se expresan los sentimientos religiosos tradicionales es, ciertamente, profundo y cada vez más evidente. Sin embargo, es raro que un pintor se comprometa a ir más allá de lo que conviene a sus

contemporáneos; más bien continúa traduciendo sus anhelos y su sensibilidad, satisfaciendo sus gustos, sus intereses o su ambición. Por eso una de sus categorías es la conveniencia, que frecuentemente adquiere el significado de bienestar, es decir, la reconocida exigencia de representar una escena, un personaje, como conviene al estado de las ideas y de los sentimientos establecidos. Todo espectáculo debe ser «digno», y Alberti aconseja al pintor que frecuente a los literatos —convertidos así en sucesores de los teólogos— para inspirarse y componer adecuadamente sus cuadros.

El artista del *Quattrocento* italiano es, pues, muy sensible a los valores éticos, tanto en el plano formal como en el del contenido. Un Botticelli infringe deliberadamente las leyes de la perspectiva para mejor subrayar el significado de una escena religiosa *(La Adoración de los Magos)*. Por el contrario, Ghirlandaio (1449-1494) no duda en halagar a su comitente y conciudadano Tornabuoni, representando varios episodios sacros con el fin primordial de realzar a los miembros de su familia y el lujo de su morada. Es ésta una costumbre de Ghirlandaio, que en la Capilla Sassetti de la iglesia florentina de la Santa Trinidad se comporta de un modo totalmente análogo al observado en el coro de Santa María Novella. Lo mismo cabe decir de su contemporáneo Benozzo Gozzoli (1420-1497), celebrador de los Médici. Por otra parte, si los temas cristianos constituyen todavía una porción notable de las composiciones pictóricas, la vaga y difusa religiosidad que sus autores tratan de trasfundir, es difícilmente relacionable con una sensibilidad colectiva real. A título de ejemplo recordemos a Luca Signorelli (m. 1523), y especialmente los frescos que realizó en la catedral de Orvieto hacia 1500. La espiritualidad cristiana que debería imperar en aquellas escenas *(El fin del mundo,* el *Paraíso,* el *Infierno,* las *Historias del Anticristo,* etc.) no se corresponde con las perfectas y vigorosas anatomías. En éstas vive más bien un fulgor del drama psicológico que en aquellos años se cierne sobre los espíritus ya estremecidos de la península italiana.

La tendencia ideal a realizar representaciones de pura belleza, ya acusada en el Angélico, notabilísima en la obra de Filippo Lippi (m. 1469) y de Luca della Robbia (m. 1482), no es más que un componente, aunque constante, del arte florentino del *Quattrocento*. Ciertamente, la belleza es un atributo divino, y su perfecta visión, gracias al saber perspectivo, es el más alto fin del artífice. Pero el dominio del espacio y de los valores plásticos —que precisamente resulta de la conciencia de las dimensiones autónomas del «ambiente» natural como conjunto autosuficiente e indispensable— no tarda en hacer extremadamente rica la producción artística italiana. En efecto,

eran demasiado grandes las posibilidades implícitas en la funcional y creadora visión nueva para que distintas y fuertes personalidades no sacasen partido de ellas. Mientras hombres como Michelozzo (m. 1472), Andrea del Verrocchio (m. 1488) y Antonio Pollaiuolo (m. 1498) dan gloria en Florencia a la arquitectura, a la escultura y al grabado, son todavía más numerosos los pintores que prosiguen y desarrollan el movimiento que se había iniciado en aquella ciudad. Mientras la sólida unidad espacial de los edificios, la armonía de las proporciones, la airosa fuerza de las formas estructurales caracterizan las obras arquitectónicas, un cierto estatismo domina las composiciones pictóricas. Sin embargo, el valor de la luz —que también raramente llega al claroscuro— es un elemento fundamental en la disposición de las masas y de los colores desde los comienzos del arte *quattrocentesco* florentino. «Yo casi nunca estimaré mediano pintor —exclama lapidariamente Alberti— al que no comprenda bien qué fuerza tiene cada luz y cada sombra en cualquier superficie.»

La luz, que en los flamencos había seguido siendo un tanto convencional, casi siempre uniforme e irreal, es, al fin, dominada en sus efectos. Maestro incomparable y máximo exponente en este período es Piero della Francesca (m. 1492) que, tras los vigorosos escorzos y la capacidad de expresión dramática alcanzados por Andrea del Castagno (m. 1457), llega a identificar la luz con el volumen de los cuerpos y a construir, gracias a ella, una sólida y transparente unidad atmosférica. De la generación siguiente podemos decir que se le iguala el, sin embargo, tan distinto Sandro Botticelli (m. 1510), heredero y original intérprete de casi todas las tendencias florentinas del siglo XV. Idílico y atormentado, de líneas netas, incisivas y también en dulce y gracioso movimiento, traduce ya con su arte multiforme la fase crítica en que el mundo interior de la Florencia *quattrocentesca* se descompone y se desintegra. Sus imágenes son prodigiosas, pero, más allá de la excelente factura individual, no se percibe ninguna homogénea y fuerte visión colectiva; en los pocos decenios de su actividad se alternan alegría de vivir y melancolía, tensión religiosa y profundo desconsuelo.

Pero ya en las otras regiones italianas —además de en la propia Florencia, con Leonardo y con Miguel Angel— se alcanzaban originales y más audaces resultados, tanto en el plano del empleo de la luz y del color (así en Antonello da Messina, Giovanni Bellini y en Vittore Carpaccio) como en el modo de tratar los volúmenes y el espacio. En esto sobresalen Melozzo (m. 1494), nacido en Forlì, maestro del movimiento, como bien se advierte en la *Ascensión* del Palacio del Quirinal, y el paduano

Andrea Mantegna (m. 1506). Recogiendo por su cuenta la visión perspectiva de los florentinos, Mantegna consigue en sus obras una especialidad al mismo tiempo más orgánica y más dinámica. Es suyo el descubrimiento del *sottinsù,* que introduce en la visual geométrica, con la posición no ya sólo frontal del punto de vista, un dinamismo nuevo y una variedad de efectos que pasan los límites del campo de la ilusión óptica. Un insigne ejemplo de ello es la *Cámara de los esposos,* en el Palacio Ducal de Mantua (realizada hacia 1474), donde pintura y arquitectura se desposan ellas también, consiguiendo dilatar genialmente, por primera vez, el ambiente espacial.

III. LA VISION HUMANISTICA DEL MUNDO

El mundo del arte y el de la cultura literaria no sólo no vivieron separados en el siglo XV en Italia, sino que se integraron en una visión mental única. En la base del uno y del otro había, pues, también una filosofía común. Pero el pensamiento del Humanismo no debe buscarse en amplias y, mucho menos, sistemáticas formulaciones metafísicas, en ordenadas estructuras lógicas, ni siquiera en una auténtica metodología del conocimiento. La filosofía, en su ordinaria acepción, la teorética, no está totalmente silenciosa en esta época que ve ya en sus comienzos a la gran figura de Nicolás de Cusa (m. 1464). Pero entre los períodos que no pusieron todas sus mejores facultades al servicio de la especulación, figura precisamente éste que va desde mediados del siglo XV a mediados del XVI. Las corrientes culturales más vivas, que son precisamente las humanistas, aspiran, sin duda, a una visión unitaria del saber, pero no se proponen conseguirla mediante una subversión del patrimonio especulativo del pasado —entendido en el más lato sentido: pagano y cristiano al mismo tiempo—; aspiran a una concordia universal, a un atesoramiento de la verdad en todas sus formas, en un plano de generosa y amplísima comprensión humana.

El hecho de estar casi desprovisto de sistemas filosóficos no hace del Humanismo una cultura carente de intuición global, y el hecho de que ésta se exprese y encarne en formas bastante insólitas no disminuye en absoluto su importancia. Al contrario, así como es cierto que del Humanismo parte el camino que conduce al saber laico y a la reflexión crítica de los siglos siguientes, lo es también que el modo de pensar propio de aquel movimiento fue de capital importancia.

En las páginas precedentes se ha tratado de determinar el significado de las nuevas realizaciones artísticas que se elaboraron

en Italia. No es imaginable, en modo alguno, que hubieran surgido y se hubieran afirmado sin una concepción básica, distinta de la medieval. Ya se ha señalado también la función vital que desempeñaban los conocimientos geométricos en el nuevo arte y lo que significaba el retorno igualmente vital a la «naturaleza». Ahora hay que advertir que mientras la experiencia artística no dejó de tener una relación, e incluso una influencia, sobre las metas que tendía a proponerse el saber científico (recuérdese, por ejemplo, a Leonardo da Vinci), apenas ocurrió nada semejante con la experiencia ético-filosófico-literaria de los humanistas. La razón de ello debe buscarse, sobre todo, en el hecho de que esta última tuvo por modelo la de los antiguos.

No se quiere decir con esto —y ya se ha aclarado— que la nueva cultura del *Quattrocento* se proponga reproducir servilmente los esquemas clásicos, que se deleite sólo en la absorción de un patrimonio espiritual de quince o veinte siglos antes y, mucho menos, que lo admire sólo para contraponerlo al cristiano. Las cosas no son así en absoluto, aunque con el paso del tiempo ganó terreno una especie de nueva escolástica, si bien de tipo muy distinto de la anterior. Es, en cambio, incontrovertible que así como los artistas al volver a la naturaleza se hicieron de ella una proyección ideal mediante una verdadera actividad autónoma y creadora, los hombres de letras quisieron llegar al mismo resultado gracias a la Antigüedad, cuyo honor y vigencia estaban proclamando. Es innegable que sólo para poder cantar de nuevo las bellezas de lo creado, para reivindicar la parte activa del hombre sobre la tierra, para hacer de la cultura un órgano socialmente funcional, hicieron resurgir los humanistas, con tanto prestigio y con tanta fuerza, las obras de los griegos y de los latinos. Pero, al mismo tiempo, tampoco puede negarse que, respecto al elástico paradigma de la naturaleza, respecto a la libertad representativa que los artífices habían sacado de sus conocimientos matemáticos, la misión de los moralistas, de los pensadores y de los literatos —totalmente vueltos a los textos antiguos— se encontró singularmente entorpecida y complicada.

Lo que caracteriza la cultura humanística es precisamente su afirmación *a través* de las realidades intermedias, a modo de espejos o de modelos; es el hacer valer exigencias históricas y concretas mediante modelos remotos o entendidos como universales. Los humanistas no se dieron cuenta de lo importante que era el giro espiritual que habían decidido emprender. Sobre todo creyeron que se trataba de cambiar la forma y, en medida mucho menor, la sustancia. No querían ya oír hablar de un modo «bárbaro», ni representar de un modo estereotipado, ni

construir en formas hirsutas e inarmónicas. Pero la cuestión iba mucho más allá del estilo o de los colores y de las estructuras arquitectónicas; más exactamente, todas estas nuevas manifestaciones anunciaban e implicaban una completa mutación de la civilización occidental. Los humanistas no lo presintieron, como lo demuestra el hecho de que no se encontraron casi nunca, hasta la primera mitad del siglo XVI, en posiciones avanzadas en el campo político, social, económico o religioso. Ellos expresaron la profunda intolerancia de las nuevas generaciones laicas ante el ordenamiento mental cerrado, dogmático, jerárquico y trascendente de la cultura eclesiástica. Pero antes del siglo XVI creyeron que no atacaban la visión cristiana con su exaltación de lo terreno, estimaron que no debían modificar seriamente la estructura de la sociedad, aunque no guardase mucha correspondencia con sus ideales y, en general, consideraron que era su deber el de servir fielmente a los poderes de todos modos establecidos. Así ocurrió que mientras el arte llegó a iniciar un camino ya perfectamente adecuado al cambio presente y futuro de la vida europea, las otras formas culturales —desde la literatura a la ciencia, desde la filosofía a la moral— desarrollaron sus actividades, todavía durante un largo período, a través del contacto rico y profundo con la Antigüedad.

En realidad, aquel mundo orgánicamente humano reflejado en los vestigios antiguos era vasto y fecundísimo como un nuevo continente. Los hombres de letras se entregaron al placer de gustar sus frutos más que al de producir otros. Sin duda, porque les pareció que los versos, la prosa, los discursos de los clásicos decían precisamente lo que a ellos les interesaba entender. Por otra parte, los humanistas no deseaban en absoluto renunciar a sus creencias de cristianos, o a lo que les parecía el núcleo esencial de la religión: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la fe en la virtud moral. A primera vista, ¿no era, en sustancia, lo que propugnaba también la más alta cultura pagana, aunque de diferentes modos? Debía haber una forma de entender rectamente y de aprovechar incluso el pensamiento y la ética de un Epicuro. Sólo hacia finales del siglo XV se volvió a considerar a Epicuro como impío e inmoral, es decir, que hubo de pasar mucho tiempo para que de los productos del antiguo patrimonio redescubierto se rechazasen algunos y se los considerase venenosos. De todas maneras, la convicción de una concordancia metafísica fundamental entre antiguos y cristianos se resolvió en una amplia renuncia a construir sistemas filosóficos nuevos. Si en aquel tiempo hay uno, es el sistema, ciertamente vigoroso y original, de Nicolás de Cusa, que, sin embargo, no participó nunca a fondo de la sensibilidad humanística. Es preciso señalar también que la

nueva cultura laica no estaba aún bastante madura, o segura y consciente de sí misma, para contraponer una elaboración especulativa propia a las tradicionales. Ni siquiera había, en la clase sin fronteras de los hombres de letras, la urgencia de un concreto y gran problema a resolver, la exigencia de luchar contra algún enemigo determinado. Tras las primeras décadas del siglo XVI, cuando algunos grupos de humanistas comenzaron a hacerse más agresivos, su movimiento dejaba ya atrás la primera gran crisis interna y estaba entrando en otra fase.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIV hubo lucha cada vez más amplia y decisiva, a medida que las posiciones culturales laicas se hacían más fuertes y encontraban apoyo en el seno de la sociedad. De igual modo que los partidarios de los *studia humanitatis* no se mostraron hostiles al sistema de las creencias cristianas, así la Iglesia y sus representantes no vieron en ellos, en general, a enemigos temibles o muy peligrosos. A pesar de ello, el renovado conocimiento filológico de Aristóteles, de Platón y de los neoplatónicos, así como el de algunos otros pensadores antiguos, y las cada vez más frecuentes traducciones latinas de las obras griegas, crearon un clima intelectual extremadamente distinto del de la época precedente. En el período medieval no faltaba una gran libertad de pensamiento, pero todo el patrimonio especulativo estaba subordinado a la Revelación, y los contendientes en cada debate filosófico variaban esencialmente, según el modo en que se pretendía fundar o interpretar la fe y el dogma. La especulación no tenía valor por sí misma, porque estaba ya aceptada la convicción de poseer una verdad superior y divina. Los humanistas, ya está dicho, no se sintieron capaces de exhibir sistemas propios por la sola lectura directa de los antiguos. No obstante, aunque sin llegar siquiera a criticarles radicalmente ni a juzgar totalmente equivocado a ninguno de ellos (Pierre de la Ramée es uno de los primeros en pronunciar afirmaciones tan terminantes como: *quaecunque ab Aristotele dicta sint, commenticia esse* —«todas las afirmaciones de Aristóteles son patrañas»—, pero esto ocurre ya en 1536), tuvieron suficiente empuje intelectual para captar su fuerza autónoma y negar progresivamente las distorsiones que de ellos se habían hecho. Este es uno de los grandes resultados positivos de la nueva actitud filosófica, la cual, en realidad, sentaba las bases y la condición mental para una futura y auténtica reanudación especulativa. En cuanto se mostraban capaces de apreciar plenamente el vigor teorético de Platón o de Aristóteles, y en cuanto sabían orientarlo hacia sentidos o perspectivas no tradicionales, los humanistas se revelaban, al menos, como válidos interlocu-

tores de los antiguos. En otros términos, demostraban haber encontrado la medida interior para determinar la validez autónoma del pensamiento humano, más cercano que la verdad revelada. Esto representaba un verdadero deshielo intelectual, e incluso la liberación de aquellas fuerzas especulativas y de aquellas capacidades racionales que hasta entonces el dogma había logrado someter y domesticar.

En la justa perspectiva se sitúa también el otro resultado fundamental de la filosofía humanística, es decir, la posición central reivindicada por ella para el hombre o, si se quiere, el nuevo significado que se le da al concepto de microcosmos. Ante todo es preciso no dejarse seducir demasiado por las múltiples tentaciones que esto podría suscitar en el plano cosmológico. Sin duda existen analogías entre las audaces especulaciones sobre el infinito de Nicolás de Cusa y algunos presupuestos mentales de los descubrimientos oceánicos, entre las tesis de Cusa, de Ficino (m. 1499), de Pico (m. 1494) y de otros más sobre la posición privilegiada del ser racional en lo creado y la incipiente afirmación del europeo sobre todos los pueblos del globo, pero tales analogías no van muy lejos. Al centrismo del hombre aún va unido en la mente de la mayoría, incluidos los menos tradicionalistas, la de la Tierra respecto al universo, tan lejana del mayor logro científico de la primera mitad del siglo XVI, alcanzado por Copérnico (en su *De revolutionibus orbium coelestium* de 1543). Este centrismo, además, implica claramente una jerarquía ontológica, no sustancialmente distinta de la medieval, así como una perspectiva todavía en vigente predominio ético, como era precisamente la cristiana. El concepto de microcosmos no vale, pues, ni por su formulación teorética o su encuadramiento metafísico, ni por la original funcionalidad que asume. Es una expresión ideológicamente perfecta del ideal cultural laico de esta época. Los artistas se habían referido, desde luego, a la belleza divina de lo creado, pero para exaltar la de las obras de la más digna de las criaturas. El altísimo valor que los hombres de letras habían querido atribuir a las obras maestras de los antiguos no era para ellos sino el modo intelectualmente más idóneo para sublimar las capacidades de los modernos, tanto de los hombres que aún ignoraban la Revelación como de los contemporáneos no dispuestos a aceptarlo todo de las creencias religiosas.

Por eso ellos entendieron el concepto de microcosmos en el sentido que les era más entrañable, como expresión de su fe en las innumerables posibilidades de la criatura. Es cierto, desde luego, que la escala medieval de los seres no sufría grandes trastornos por tal concepto y que, en alguna medida, éste re-

presentaba la transposición laica del concepto cristiano del hombre, capaz de pecar y de condenarse, pero también de ser elegido y de salvarse. Sin embargo, los nuevos filósofos proponían ahora un nuevo horizonte claramente terrestre al individuo, y éste era proclamado *faber fortunae* de un modo prácticamente independiente de la acción divina. Es un nuevo Dios, es decir, la más alta conciencia de la propia época, la que por medio de Pico habla así a Adán, en la *De hominis dignitate oratio:* «Te he puesto en el centro del mundo para que puedas mirar más fácilmente a tu alrededor y veas todo lo que contiene. No te he creado ni celestial ni ser terreno, ni mortal ni inmortal, para que seas libre educador y señor de ti mismo y te des, por ti mismo, tu propia forma. Tú puedes degenerar hasta el bruto o, en libre elección, regenerarte hasta lo divino... Sólo tú tienes un desarrollo que depende de tu voluntad y encierras en ti los gérmenes de toda vida».

IV. LAS CONCEPCIONES ETICAS

El Humanismo había querido claramente restablecer el equilibrio armónico de la criatura, hasta entonces metafísicamente escindida en materia y forma, y, más aún, en alma y cuerpo. Esta reivindicación se había traducido a una explícita toma de conciencia del valor autónomo de las actividades humanas, empezando por la cultura y por sus formas. Al mismo tiempo, la dignidad del hombre no había sido afirmada tanto de un modo directo como ennoblecida indirectamente a través de su capacidad de divinizarse, a través de su aptitud para producir obras próximas a las de la naturaleza o para expresarse de un modo semejante al de los antiguos. Sin duda alguna, este gran movimiento no pretendió ir mucho más allá, es decir, sacar de sus premisas unas consecuencias que no fuesen predominantemente culturales. Pero el haber sentado aquellas premisas constituía ya, por sí solo, un fenómeno intelectualmente básico y decisivo para la futura orientación de toda una fase de la cultura europea. Por otra parte, debe reconocerse también que los humanistas mantuvieron una prolongada lucha por la belleza y por la poesía, por una libertad cultural que era fundamento y condición de la recuperada autonomía del juicio individual. Se encontraron embriagados de todos estos valores terrenales y los celebraron como cualidades y glorias inalienables del hombre en general; se sintieron complacidos también por ellos y por su exaltación y, al menos en parte, no lograron evitar, a la larga, el peligro de la abstracción y de la retórica.

En realidad, como bien han demostrado las conquistas del

arte, el anhelo de ideales, en cierto modo todavía supraterrenales, no excluía en absoluto la voluntad de hacer del hombre no sólo un imitador, sino un auténtico creador; no sólo un interlocutor válido, sino un heredero original. Adviértase también que si la absoluta autonomía de la cultura laica fue perseguida y alcanzada por medio de la Antigüedad, larga y laboriosa fue su estructuración colectiva. Piénsese en el trabajo continuado y en el empeño que fueron necesarios para llegar al propugnado abandono de los viejos sistemas de enseñanza, a la adopción progresiva de los textos clásicos y de las nuevas técnicas pedagógicas, a la victoria, aunque sólo parcial, sobre las resistencias de todo orden y condición que se les interpusieron. La lucha entre los hombres de letras, por una parte, armados sólo de conocimientos filológicos y de intolerancia ante la barbarie de lo inarmónico y de lo inhumano, y los «clérigos» medievales por otra, podría recordar la de David contra Goliat. Detrás de los segundos se alineaba todo un sistema rígido y resistente, una tradición secular y fortísima, una organización práctica y una auténtica estructura mental, enfrentándose con adversarios que defendían el valor de poesías antiguas, que pretendían leer a Platón y a Aristóteles de un modo distinto de como se habían leído en el pasado, o imponer un estilo latino por lo menos en desuso. Por amplio que pueda haber sido el apoyo que los humanistas encontraron en la sociedad laica, y a veces también en la eclesiástica, es preciso reconocer que, respecto a los artistas contemporáneos suyos, tuvieron que vencer obstáculos y dificultades incomparablemente mayores. Esta lucha prolongada y extenuante nos ayuda a comprender mejor la relativa improductividad creadora de los literatos y de los pensadores humanistas del siglo XV, en comparación con la más libre —no sólo más genial— actividad de arquitectos, pintores y escultores. Pero, más que a los segundos, es a los primeros a quienes debe atribuirse la implantación, aunque lenta, de un *outillage* mental capaz de estructurar la nueva sensibilidad laica.

Es un hecho que, al margen de notables excepciones —recuérdense, por ejemplo, los nombres de Lorenzo Valla o de Leon Battista Alberti—, casi todo el siglo XV está dominado por estilistas cada vez más hábiles, por excelentes pedagogos, por eruditos de amplios horizontes; faltan, en cambio, no sólo los sistemas filosóficos, sino también los grandes escritos especulativos y las obras literarias altamente originales. Por último, hacia 1500 se produce una crisis de crecimiento cultural cuyo equivalente es fácil encontrar en el campo del arte, pero que da sus frutos en casi todos los demás sectores. En cierto modo, el humanismo sale de su precedente abstracción, que le llevaba

a conciliar generosamente las diferentes religiones en una única y progresiva verdad, divina y humana al mismo tiempo, o a exaltar la libertad civil del hombre, dondequiera que estuviese, por el solo hecho de ser hombre. A principios del siglo XVI, el noble impulso ideal de los humanistas trata de enfrentarse con problemas que —aparentemente de improviso— se habían agudizado, y los acomete de diversos modos, pero siempre con un vigor crítico nuevo, más o menos audaz, y en todo caso más maduro y concreto, tanto en el plano literario como en el ético, filológico y político.

Más adelante (cf. cap. 9, I) trataremos de estudiar el conjunto de las relaciones que durante este período se establecieron entre el humanismo y las exigencias de una reforma religiosa. Sin embargo —es preciso señalarlo ya—, antes de que esta última estalle y se inflame, algunos de los más grandes humanistas elaboran una actitud propia, que a veces adolece de un individual desencanto respecto a la cruda realidad contemporánea y a veces los eleva a cimas de inusitada racionalidad en el intento —siempre vano en todos— de dominarla. El inglés Tomás Moro (1478-1535) fue consciente de la enorme diferencia que existía entre un ideal de razonable convivencia humana y el ordenamiento de la sociedad europea de su tiempo. Pero el solo hecho de haber expresado conscientemente esta diferencia y de haberla analizado, de un modo sistemático, ante la opinión de los hombres cultos, hace de su *Utopía* uno de los más significativos documentos del compromiso social que el Humanismo podía asumir.

En un plano totalmente análogo, pero más concretamente moral, se había colocado ya, pocos años antes, su amigo y contemporáneo Erasmo de Rotterdam (1466-1536) con la obra *Encomium Moriae* (1511), que los *Colloquia,* posteriores, recogieron y desarrollaron en cierta medida. Acaso por primera vez en Europa se comienza a contraponer, con estos escritos, un conjunto de juicios éticos laicos a los cristianos. Es absurdo hacer de Erasmo un Voltaire *ante litteram.* Pero al leer las ágiles páginas del *Elogio de la locura* se siente en el aire el restallar de algunos latigazos que fustigan la moral establecida y cristianamente consagrada. Por encima de la veloz nube de flechas erasmianas hay un modo de ver que no coincide ya con la tradición: el de un moralista laico, tras varios siglos de moral religiosa. Entre las numerosas locuras humanas que el escritor señala apenas hay mención para la que hasta entonces era considerada como principal, es decir, la despreocupación por las penas del infierno o por las glorias celestiales. Cuando llama a capítulo al Vicario de Cristo —que, a pesar de su edad, parece encontrar nuevo vigor juvenil para ponerse a la

cabeza de los ejércitos— no le convoca ante el Juez divino, sino ante el género humano, del que se ha convertido en azote. De igual modo, al peregrino que va a Jerusalén, a Roma o a Compostela, donde no tiene nada que hacer, le cita ante su propia mujer y ante sus propios hijos, así como exhorta al rey a que rinda cuentas ante sus propios súbditos.

Por tanto, no se trata de establecer si el autor del *Elogio* es cristiano o no, sino de qué modo lo es. Contra la devoción —por no decir la idolatría— de las imágenes sagradas, él no se alza en un plano teológico, sino en el de la moral, y con acento nuevo observa despiadadamente: ¡cuántos fieles no van a encender una vela a la Virgen en pleno mediodía! Así, más que en el escándalo del comercio de las indulgencias, él piensa con tristeza en la feliz confianza de los que llevan una cuidada contabilidad de los años, de los meses y de los días de purgatorio que le quedarán por pagar. En consecuencia, cuando Erasmo se yergue sobre aquellos necios y registra, con la misma impasible superioridad, la vanidad de los pedantes y de los teólogos, la locura de los supersticiosos y de los santurrones, se mueve dentro de una sólida contextura en la que funda su independencia de juicio. Al margen ya del humanismo *quattrocentesco* y de la cristiandad medieval, aunque nutrido del uno y de la otra, su criterio es éticamente nuevo. El escritor pasa al lado de las costumbres inspiradas en el pasado y las observa de perfil; aunque la ráfaga de su *humour* es breve, entre él y el objeto de su observación se ha hecho un vacío. Erasmo expresa una actitud de superioridad intelectual, a la que ha llegado la nueva cultura con el especial empleo de una dimensión ético-psicológica inusitada: el ridículo. Ridículo es lo que se aparta de la norma general, tanto si ésta es realmente seguida como si permanece en estado ideal. Los verdaderos cristianos son locos respecto a la masa de los demás y, a su vez, estos últimos son locos respecto al buen sentido del hombre razonable. La locura es universal, pero relativa. Ya no hay en la sociedad una base real para distinguir a los locos de los sabios. Las dos locuras, la mundana y la divina, son recíprocamente inconciliables. Pero Erasmo comprende que es prematuro, a comienzos del siglo XVI, rechazar las dos únicas actitudes en conflicto en nombre de una tercera que muestre la insuficiencia de ambas. Así, mientras el *Elogio* y algunos *Coloquios* indican que el camino a seguir es la lucha de un elevado buen sentido contra las exigencias exclusivas y contrastantes del alma y del cuerpo, otras obras tratarán de alcanzar una conciliación y un compromiso entre sus exigencias. Pero la diosa razón había hecho ya una aparición sobre la tierra, a la que poco después seguirían otras.

No podría definirse de otro modo el incansable trabajo filosófico de Pietro Pomponazzi (m. 1525). Su aventura, justamente mucho más célebre, es semejante a la de su contemporáneo Giovan Battista Pío, autor del primer comentario al *De rerum natura,* en la primera mitad del siglo XVI. A pesar de su carácter de «antiguo» y de su excelente forma literaria, Lucrecio, desde las últimas décadas del siglo XV, había sido ya condenado por algunos humanistas preocupados de la ortodoxia, y también apasionadamente cultivado por otros. Esto no impidió a Pío publicar en Bolonia, en 1511, una amplísima glosa gramatical, erudita y filosófica al *De rerum natura.* El filólogo no dudaba en aventurarse en un intento, comedido y en nada hostil a la verdad revelada, de conciliar el dogma con el pensamiento epicúreo del poeta latino. Su trabajo, reimpreso con grandes alabanzas en París, en 1514, no podía ciertamente llegar a resultados filosóficamente válidos, pero demostraba que el Humanismo sabía ir ya hasta sobrepasar los acostumbrados límites y compromisos aristotélico-platónicos y que era capaz de llevar su autónoma comprensión hasta obras claramente anticristianas.

Incomparablemente más riguroso en el plano especulativo, y de mucho mayor relieve en el cultural, fue el *Tractatus de immortalitate animae* (1516), de Pomponazzi. En efecto, el autor tocaba el tema más sensible de la filosofía de su tiempo. Sin embargo, no temió demostrar que, según la verdadera doctrina de Aristóteles —a la que estaba adscrita una gran parte de la teología—, no sólo la inmortalidad del alma era indemostrable, sino que el intelecto individual estaba destinado a extinguirse con el cuerpo. Si Pomponazzi tuvo vigor suficiente para revelar el espectáculo de tantos jirones de inteligencia como hombres hay, todos intentando ejercer una actividad incorpórea mediante la cual tratan inútilmente de eternizarse, lo tuvo también para desplazar al terreno ético el centro de gravedad de la personalidad humana. Sostuvo que la perfección del hombre, es decir, su tarea esencial e insoslayable —y al mismo tiempo su fin específico y su personal plenitud— no estaban ni en el ejercicio de la actividad intelectiva ni el de una actividad práctica. El conocer es, desde luego, tan indispensable, como el hacer, pero el uno y el otro no agotan la esencia individual. Además, los dos postulan la necesidad de subdividir armónicamente las funciones de cada uno en consideración del bienestar general y la renuncia de cada criatura a la consecución de un resultado total que el hombre alcanza, en cambio —realizándose a sí mismo, por lo tanto, entera y profundamente—, con la voluntad de hacer el bien y con el consiguiente ejercicio de la virtud. La virtud tiene su centro en el individuo, toda vez que sólo

gracias a él se hace *realidad la exigencia universal de* obrar el bien. Y cuando él lo ha querido y logrado, de ello se le sigue, inseparablemente, un sentido autónomo de felicidad que no debe esperar, por lo tanto, de nadie *ni buscarlo en otro mundo.*

V. LA HISTORIA Y LA POLITICA

En este plano de superior capacidad de reflexión se sitúa la obra del *más grande historiador de este período,* Francesco Guicciardini (1483-1540). El escritor florentino eleva al más alto grado las posibilidades de la historiografía humanística, impulsándola a un decisivo progreso *respecto a su primera* fase retórico-política y mostrando también sus debilidades intrínsecas. En efecto, Guicciardini se dedica, por una parte, a reconstruir de forma racional la urdimbre y el desarrollo *de las vicisitudes humanas.* Por otra parte, y en un plano moralista, se halla dispuesto a dar el máximo relieve a las fuerzas incontroladas de los protagonistas y de las multitudes.

La clave de Guicciardini consiste en una casi ilimitada capacidad de observación. No perdona nada ni a nadie; ni creencias, ni pueblos, ni soberanos, ni papas. Guicciardini lo describe y lo recuerda *todo sin indulgencias, pro*fundamente consciente de que su cometido es el de ser historiador. Al igual que el francés Commynes (m. 1511?), el florentino hace tema de su estudio las vicisitudes que *le son contemporáneas, tan intrincadas y,* sobre todo, nuevas por la concatenación inusitada de los hechos; y con tenacidad y agudeza incansables las organiza en un cuadro cada vez más vasto, cada vez más orgánico, *cada vez más complejo.* ¿Cómo lo consigue? Para él, la historia no es ya exaltación y tampoco quiere que sea sólo relato, sino explicación inteligible. Por eso supo concretar de nuevo, siguiendo *el modelo de los antiguos,* una visión racional de los hechos. La nueva fase que Guicciardini abría así a la historiografía europea conservó, sin embargo, algunas rémoras fundamentales, procedentes, *al mismo tiempo,* de la óptica humanística y de las exigencias mentales cristianas. Salvo muy pocas excepciones, el vigor analítico y la capacidad de un juicio independiente en aquel período no eran *todavía tan fuertes* que *no tuvieran* que inclinarse ante criterios moralistas y religiosos.

En Guicciardini, y más o menos explícitamente en muchos otros historiadores de la época, la primera categoría de la *indagación es que los hombres* se dejan arrastrar al mal casi regularmente. En lugar de superar este convencimiento, como Maquiavelo, Guicciardini permanece prisionero de él y construye

toda su síntesis con elementos psicológicos. Cuando ha llegado a una explicación suficiente en este plano, casi se considera satisfecho con ella y no va mucho más allá. Aunque en realidad *reconoce, como lo hacían ya los mejores espíritus de* la época —desde Commynes a Erasmo y desde Maquiavelo a Lutero—, que la política se desarrolla en una dimensión acristiana, *«según la razón y uso de los estados», Guicciardini no admite* que Dios se mantenga verdaderamente ajeno a ella. Así, al margen del despiadado análisis de la irracionalidad humana, y después de haber desenredado racionalmente el ovillo de los hechos, el historiador florentino descubre el hilo rojo de una visión teoteleológica. Todo un conjunto de reflexiones, de discursos anticipadores, de relaciones entre causas mediocres y efectos terribles, *de* simétricos contrastes, de imágenes, de símbolos, jalonan la *Historia de Italia,* que al final aparece como un drama en el que, antes o después, se restablece un *equilibrio moral. Así, Guicciardini, en lugar de concentrar sus* facultades intelectuales en la indagación positiva de los hechos, restringe su eficacia al aplicarlas todas al plano político-diplomático y, más aún, aminora su acción por su particular concepto de fortuna y, por último, las esteriliza tratando de proyectarlas sobre un plano metahistórico. Allí encuentra él un sentido al conjunto de las vicisitudes, pero un sentido que acaba por hacer vanos, cristianamente, los propósitos y las acciones de la ciudad terrenal.

Mucho más lúcido, claro e innovador fue el camino recorrido por su contemporáneo y conciudadano Nicolás Maquiavelo (1469-1527), cuyos esfuerzos se orientaron a captar la oculta racionalidad de la historia, para comprenderla como pasado y *poder crearla, al mismo tiempo, como porvenir. Para llegar* a este resultado no bastaba recurrir a la lúcida perspicacia del observador, sino que era necesario buscar también un nuevo plano, sobre el cual pudieran reorganizarse los frutos de la indagación positiva. La base mental sobre la cual Maquiavelo, como los artistas del *Quattrocento* florentino, construyó su doctrina fue el concepto de «naturaleza». De la naturaleza humana, desde luego, pero no entendida como energía irremediablemente debilitada por el pecado o como conjunto indeterminado de almas singulares, sino como realidad orgánica, regida por determinadas y rigurosas leyes, y funcionando según un complejo pero racional mecanismo.

El pensamiento de Maquiavelo no sólo es el fruto maduro *del Humanismo del siglo* XV, *sino que es también una de las* más altas expresiones de su fuerza y de sus limitaciones. Era inevitable que, al extremar su vigor, aquel Humanismo chocase y se contrapusiera decididamente a la visión religiosa cris-

tiana. Y eso fue lo que ocurrió con la admirable fuerza y audacia del secretario florentino. El postuló la existencia de formas perennes de la actividad colectiva de los hombres, empezando por excluir toda participación o intervención de Dios, *Deus ex machina* del poder supuesto e incontrolable. Maquiavelo, que tomó parte en los acontecimientos más dramáticos que su ciudad hubiera atravesado nunca, no por eso sintió menos el carácter trágico y siempre incierto de las vicisitudes terrenas, la fuerza a veces abrumadora de la adversidad. Pero los elementos que los hombres no pueden dominar, las coyunturas que el político más perspicaz no puede prever ni esquivar, prefirió simbolizarlos en la idea de Fortuna, mejor que en las de Cielo o de Dios. Por consiguiente, no consideró la religión como fe en el «verdadero» Dios, o como consuelo individual, o como intrusión de prejuicios que trascienden la vida terrena. Por el contrario, la redujo laicamente a elemento de la vida colectiva, como suprema adhesión moral a un sistema de ritos y de símbolos que plasma en los miembros de cada comunidad la más alta voluntad de defenderla, catalizadora de las energías más toscas, pero también más vigorosas, de las multitudes.

¿Qué era, pues, la «naturaleza» que había intuido y teorizaba Maquiavelo? Un conjunto vivo de relaciones sociales y de energías individuales que hacían de la historia el campo de acción de comunidades organizadas, que en sí mismas encerraban la razón de su desarrollo y que se desarrollaban según leyes propias. En otros términos, una realidad completa y autónoma que no debía ser considerada con una perspectiva religiosa, ni siquiera con criterios morales a ella inherentes. Al rechazar la visión teológica, Maquiavelo, implícitamente, tampoco admitía la ética que la acompañaba. Los estratos más evolucionados de su sociedad, en la que vivió, eran, en cambio, conscientes de la imposibilidad de regir la convivencia internacional mediante las normas evangélicas, pero no se atrevían aún a negar su valor absoluto y lamentaban, más o menos conscientemente, aquella contradicción. En todo caso, seguía considerándose que la conducta de cada individuo debía caer siempre bajo las normas que se consideraban emanadas de Dios. Por su parte, Maquiavelo no admitía más valores que los puramente humanos. Sin embargo, él los presupuso y no se preocupó de definirlos en su aspecto interno; sobre todo estudió sus efectos en la vida colectiva y se apasionó en el análisis de las formas históricas en que se concretaba la conducta social de los hombres. Maquiavelo, pues, no sometió la moral a la política. Se propuso, sencillamente, identificar las normas objetivas de esta última. Pero estaba tan lejos de considerar válida la concepción cristiana como de desvalorizar las energías personales y

ético-sociales del individuo. Por ello no debe caerse en el error de atribuirle, siguiendo una vieja tradición, las taras que desde entonces se han simbolizado en el «maquiavelismo».

Dos obras suyas no igualmente célebres —*El Príncipe* y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*— expresan de un modo especial un pensamiento que se encuentra en todos sus restantes y numerosos escritos. En *El Príncipe*, el autor exalta la fuerza históricamente creadora del hombre, a la que latinamente llama «virtud», es decir, la capacidad de un jefe político de forjar y mantener un Estado. Las estructuras dinásticas de la mayor parte de los organismos políticos europeos de su tiempo, así como las formas de gobierno de los señores o de los condotieros que tanta importancia habían tenido y aún tenían en Italia, justifican y explican los puntos de vista del secretario florentino y la especial atención que él presta a los que ejercen el poder. Además, su enfoque sólo accidentalmente es personalista, toda vez que hace del príncipe el instrumento —aunque todavía no el «siervo»— de la mejor constitución de la vida asociada. Así, pues, las que erróneamente pueden parecer normas morales sólo intentan ser definiciones racionales del funcionamiento objetivo de las relaciones políticas. En suma, el príncipe, ya no responsable ante Dios ni ante su propia conciencia personal, lo es implícitamente ante el Estado. Esto se halla formulado con menor concisión y también con menos parcialidad en los *Discursos*, donde Maquiavelo analiza precisamente el Estado como conjunto de fuerzas político-sociales, como «cuerpo mixto», aunque orgánico, cuya vida depende directamente de la salud y del vigor de los elementos fundamentales que lo constituyen, los «ordenamientos y las leyes», las costumbres, la educación, las creencias.

Maquiavelo llega a esta madurez de reflexión sublimando las «lecciones» de los antiguos, es decir, presuponiendo la sustancial inmutabilidad de la naturaleza humana tal como aparecía ya en sus historias e identificando las normas vitales de su existencia civil. Al poner al hombre frente a sí mismo y ya no frente a un sistema de valores trascendentes, el secretario florentino trata de disponerle, precisamente, a una consideración realista de su propia realidad individual y colectiva. El postulado maquiavélico de que los hombres son predominantemente malvados es sobre todo teórico, y constituyó una reacción necesaria y saludable frente al moralismo, para afirmar metodológicamente que no puede entenderse la conducta del hombre en sociedad sin tener en cuenta sus fuerzas motoras, como el deseo de poder y de riqueza, el instinto natural de dominio y de expansión prepotente, la búsqueda de lo útil y de lo cómodo. Maquiavelo descubre en la historia el único

plano adecuado al conocimiento *iuxta propria principia* del comportamiento político humano, con lo que da al Humanismo una tensión nueva, activa y científica al mismo tiempo.

La tragedia de esta suprema toma de conciencia no fue sólo la de haber madurado precisamente en un organismo ciudadano ya incapaz de fecundarla, sino también la de encontrarse con una coyuntura cultural europea hostil, poco preparada para comprenderla y, además, dispuesta a ignorarla a causa de los resabios conservadores y religiosos que volvían a predominar casi enteramente. Pero aunque durante más de un siglo nadie en Europa se atreviese a adherirse a los crudos postulados de Maquiavelo, su obra desmixtificadora resulta, de un modo indirecto y a veces inconfesado, liberadora para la reflexión política ulterior. En efecto, de ahora en adelante esta última evolucionará en Europa a través de un diálogo, sobreentendido pero incesante, con aquella su primera manifestación orgánica, audaz y poderosa.

El Humanismo, en su conjunto, había querido devolver al hombre la legitimación ética y la percepción directa de su propio mundo y, en consecuencia, los medios artísticos para representarlo, los literarios para celebrar su valor y los ético-políticos para dominarlo y construirlo. Esto se había realizado y se realizaría ya de un modo progresivo y consciente, aunque en la medida concreta y proporcionada a las estructuras sociales y económicas de cada país europeo. Pero, en el plano intelectual, el Humanismo del *Quattrocento* había creado una verdadera dimensión cultural autónoma: precisamente la que permitiría a las *élites* impedir que el sistema cristiano recuperase su fuerza y a la vez preparar los instrumentos de un mundo moral y real diferente.

6. La estructura científica y técnica

No hay duda de que uno de los saltos cualitativos más importantes en la historia de la ciencia se produjo entre mediados del siglo XV y mediados del siguiente: salto cualitativo no sólo y no tanto en el plano teórico, sino más especialmente como planteamiento práctico y concreto de los problemas.

I. LA MEDICINA

Singularmente decisivos parecen los años cuarenta del siglo XVI: en 1543 se publica *De Humani corporis fabrica libri septem*, de Vesalio; en el mismo año, *De revolutionibus orbium coelestium*, de Copérnico; en 1546 aparece el *De contagione et contagiosis morbis* de Fracastori.

El año 1543 es una de las más grandes fechas de la historia de la anatomía, es decir, de la observación del cuerpo humano en sus dimensiones concretas: Andrés Vesalio (1514-1564) publica en Basilea sus *De Humani corporis fabrica libri septem*. Esta obra constituye un punto de partida, además de un punto de llegada. Punto de llegada, porque muchas de las enseñanzas de Galeno siguen vigentes en la obra vesaliana y, sobre todo, un punto de partida en la medida en que, a pesar de algunas excepciones (como la representación del hígado, del esternón, etcétera), las tablas vesalianas son el fruto de una investigación objetiva, experimental. Si, en contra de la autoridad de Galeno, la mandíbula inferior del hombre es un hueso unitario, sin signo alguno de sutura, Vesalio la representa como es, sin ninguna sujeción.

Para dar al lector una cabal idea del valor de esta innovación, mejor que hacer breves comentarios será relatar dos hechos. Primero será conveniente recordar un determinado tema iconográfico, muy difundido en Europa entre 1400 y 1700: la lección de anatomía. No es arbitrario afirmar que hasta mediados del siglo XVI el maestro está representado en lo alto, fuera de campo, en el momento de comentar un texto clásico, mientras la operación práctica es realizada por un ayudante, un «barbero»: expresión plástica del divorcio existente entre la práctica —la técnica de la disección— y la ciencia, que se reduce a ser un comentario monótono, sin verdadera relación con el caso que se ofrece a los ojos de los estudiantes.

¿Disección práctica o, más bien, lección de filología? Vesalio, en una célebre página, da una representación eficaz de esta situación y defiende esta hipótesis: «el detestable uso —dice— de la enseñanza, tal como viene practicándose, requiere que mientras uno atiende a la disección del cuerpo humano el profesor dé una descripción de las distintas partes del cuerpo. Tal profesor está encaramado en el podio y, con aire de manifiesto desdén, declama sentencias sobre hechos que no conoce en absoluto por su experiencia personal, sino que los ha aprendido simplemente de memoria en libros ajenos, o que incluso lee en el libro que tiene delante. Los que practican la autopsia son tan ignorantes que no están capacitados para mostrar y explicar a los escolares las partes que están preparando, y como el profesor nunca pone sus manos sobre el cadáver y el ejecutante no conoce los nombres latinos y no puede, por lo tanto, seguir el orden del discurso, cada uno de los dos procede por cuenta propia. Así, la enseñanza es pésima, se pierden jornadas en cuestiones absurdas y, en tal confusión, el estudiante no puede aprender tanto como un carnicero podría enseñar al profesor».

La denuncia de Vesalio debió de surtir efecto cuando, a partir de mediados del siglo XVI, el barbero desaparece del tema iconográfico de la lección de anatomía y el maestro se convierte en depositario de la ciencia y, al mismo tiempo, en ejecutor efectivo de la demostración.

Además —y éste es el segundo hecho—, en la *Fabrica* se consagra muchísimo espacio a la técnica de las preparaciones anatómicas. El libro está escrito en latín (sin embargo, casi al mismo tiempo, aparece un *Epitome* redactado en alemán, además de en latín), lengua de los doctos, pero a estos mismos doctos se les dedican muchísimas páginas consagradas a los preparativos técnicos, a la parte manual de la disección anatómica.

Es el fin de unos tiempos en que un Vesalio podía decir de su maestro, Günther Andernach, que éste nunca había hecho uso del cuchillo más que en la mesa. A la par se sientan las bases del anfiteatro anatómico, con todo su valor de visualización social de la disección. El primer ejemplo lo constituye la Universidad de Padua (1594).

El mismo hombre, Vesalio, recorrió en pocos años un extraordinario *iter*. En 1538 había vuelto a publicar, en colaboración con Günther Andernach, los *Institutionum anatomicarum secundum Galeni sententiam libri quattuor,* además de sus propias *Tabulae anatomicae sex*. En 1543 publica precisamente la *Fabrica,* en la que hay unos doscientos puntos de discrepancia con la obra del médico del pasado. Pero lo importante —repi-

támoslo— no es el gran número de disensiones, o de correcciones, aunque sólo fuesen dos; lo que a nosotros nos interesa es el hecho de que fueron fruto no de una especulación abstracta, sino de una experiencia concreta.

Para una mayor claridad de ideas, recordemos que un *iter* paralelo, y no menos interesante, fue el recorrido por la Iglesia. En 1299, con la bula *De sepulturis* se prohibía, aunque indirectamente, la práctica de la disección; después, un breve de Sixto IV (1471-1484) la autoriza, previo consentimiento de la autoridad eclesiástica, y, por último, Clemente VII (1523-1534) la autoriza de un modo formal. Así, la evolución vesaliana entre 1536 y 1543 resulta convergente con la de los conceptos de la Iglesia ante el problema del derecho al examen del cuerpo del hombre en servicio del hombre.

En 1546 se publicó en Venecia el *De contagione et contagiosis morbis* de Jerónimo Fracastori: el moderno concepto de infección nació con este libro. Indudablemente Fracastori debe en gran parte su fama a su elegantísimo poema en latín *Syphilis sive morbus gallicus,* obra que, por sus aspectos formales, merece colocarse al lado de los más perfectos textos de la literatura latina de la época áurea. Pero no se olvide que en la *Syphilis* se muestra netamente la altura de tan magno escritor como científico. El mito, la fábula, la forma están conseguidos y muy cuidados, pero, al mismo tiempo, está expuesta con toda precisión la parte científica —descripción de los síntomas, del desarrollo y del tratamiento de la enfermedad—. Además, el hallazgo y la edición (en 1939) de un códice conteniendo un tratado en prosa del propio Fracastori sobre la lúes constituye una prueba evidente del escrúpulo científico en que se basa la obra del gran médico veronés.

Pero la contribución fundamental aportada por Fracastori a la evolución de la ciencia es la doctrina de la infección. Es posible que el atomismo de Demócrito, renovado a través de Epicuro y de Lucrecio, contribuyese a la formación de sus ideas. Pero lo que realmente importa es que él haya transformado aquellas ideas en tesis precisas, introduciendo el concepto de vehículos *(fomites)* y generadores *(seminaria prima)* de infección. Lo que hay de nuevo en la obra del gran médico (tan nuevo que se le ha llamado «padre de la patología moderna») no son tanto algunas de sus fulgurantes intuiciones como, por ejemplo, la de la putrefacción entendida como una generación de un tipo especial, sino, sobre todo, el sentido de adhesión a la realidad con que estudia las enfermedades. Sentido de lo real que le incita a examinar la «peste», expresión bajo la cual se confundían en su tiempo un considerable número de enfermedades, logrando distinguir la verdadera peste

de las fiebres no pestilenciales, con lo que consigue una descripción exacta de las enfermedades epidémicas, en especial del tifus exantemático. Precisamente a propósito del tifus exantemático asestó Fracastori un duro golpe a la concepción galénica, porque, al demostrar que el tifus petequial no pertenece a aquel sistema, sienta las bases de una duda metódica de amplias repercusiones.

Fracastori es también un innovador en cuanto a los tratamientos a seguir. La no prescripción de la sangría para la terapéutica de algunas enfermedades —como, por ejemplo, el tifus exantemático— está en plena contradicción con el imperativo galénico, que la recomendaba en todas las formas febriles; o también el empleo del guayaco y de la terapéutica mercurial para la sífilis y la adaptación del tratamiento según las distintas fases de la enfermedad; o los criterios que le inspiran en el tratamiento de la tuberculosis (cuya contagiosidad logró demostrar). Y lo que parece aún más extraordinario es que todas las medicinas son simples, racionales, abandonando aquellos farragosos procedimientos medievales, caprichosos muchas veces.

Innovación en cuanto a los principios animadores y sencillez en los métodos son, a nuestro parecer, algunos de los rasgos fundamentales que caracterizan la obra de Fracastori.

Pero valdrá la pena insistir también sobre otro aspecto, sobre el sentido social que Fracastori tuvo de su ciencia. Hombre de su tiempo, vive —puede decirse— los problemas sanitarios más agudos del momento. Por una parte, la sífilis, que precisamente desde finales del siglo XV inicia un curso de extraordinaria violencia; por otra, las fiebres epidémicas y, en especial, el tifus exantemático (durante la primera mitad del siglo XVI, concretamente, y sobre todo entre 1505 y 1528, Italia es víctima de una epidemia de tifus). Por lo tanto, Fracastori no aplica su investigación a problemas académicos, sino a situaciones extremadamente reales y concretas. Y precisamente esta actitud de atención a las realidades humanas le lleva a señalar las vinculaciones causales de la guerra y del hambre con la difusión de la epidemia. Análisis nuevo, problemas nuevos, resultados, aunque iniciales, nuevos. Y, sobre todo, nueva actitud del científico ante los problemas del hombre y de la sociedad.

II. LA ASTRONOMIA

Desde su Thorn natal, a través de un largo itinerario de estudios que le había llevado a Cracovia, Bolonia, Padua y Ferrara, para volver luego a Polonia, Copérnico persiguió con

calma, con método, su idea central aun siguiendo otras actividades colaterales: la diplomacia, la medicina, estudios de economía. Un estudio completo de la personalidad de Copérnico daría —estamos seguros de ello— la medida de un hombre extraordinario. El Copérnico más conocido es, sin duda, el de la astronomía; el que, al final de una vida de serena reflexión, se manifestará con el *De revolutionibus orbium coelestium*, libro ciertamente revolucionario y que como tal fue considerado. Pero más justamente debería verse como una bomba de efecto retardado. En efecto, si el *De revolutionibus* chocó a su aparición inmediatamente con la oposición protestante, la Iglesia Católica no le opuso resistencia alguna hasta 1616, año en que la obra fue incluida en el Indice (condena que duró hasta 1822). La larga pausa de paz que tuvo en el mundo católico, acaso pueda explicarse por el prefacio que le puso Osiander, en el que la teoría copernicana era presentada como una hipótesis especulativa más que como una tesis concretamente formulada.

Toda la tradición bíblica, desde Isaías (*Is.*, XXXVIII, 8) a Josué (*Jos.*, X, 12-14), era puesta en tela de juicio por la concepción heliocéntrica: ¿cómo podía haberse «parado» el Sol, si la que se movía era la Tierra? Aquello significaba, indudablemente, una primera ruptura de notable importancia con la tradición. Pero lo más importante, la verdadera revolución, se cifraba en la oposición que planteaba a los principios mecánicos aristotélicos. Nos parece significativo que la oposición de un Lutero o de un Melanchthon tuviese como causa la defensa de los temas bíblicos, mientras que, de la parte católica, se centrase la atención sobre todo en la oposición del sistema heliocéntrico de Copérnico al sistema de Ptolomeo y de Aristóteles.

¿Cuáles fueron los caminos de aquella revolución? Es bien sabido que el *De revolutionibus* contiene páginas notabilísimas de trigonometría, hasta el punto de que merecieron ser publicadas separadamente, y también es innegable que el principio de relatividad cinemática por él introducido es una importantísima conquista de la especulación pura. Pero hay que subrayar el hecho de que el trabajo copernicano es también una obra de observaciones, de medidas. Es cierto que había sido precedido en tal camino por Juan Müller, llamado Regiomontano (m. 1476), que había iniciado, recurriendo también a la habilidad de los obreros que habían construido instrumentos más perfeccionados, una comprobación de las observaciones contenidas en el *Almagesto*. Pero Copérnico fue también paciente observador y medidor: recuérdese que, en la complicada tarea del cálculo de la duración del año sidéreo, los resultados por

él alcanzados (365 días, 6 horas, 9 minutos y 40 segundos) superan en sólo treinta segundos el valor establecido recientemente. Por lo demás, confiaba tanto en las observaciones que había llevado a cabo, que hace concreta mención de ellas en el prefacio a su *De revolutionibus orbium coelestium:* «Es así que, habiendo afirmado los movimientos que en la prosecución de mi obra yo atribuyo a la Tierra, he encontrado *tras largas y numerosas observaciones* (el subrayado es nuestro) que...»

En suma, partiendo de la abstracción, de la teoría, Copérnico exigía que éstas estuviesen conformes con la realidad y que la expresasen.

Tal vez el caso de Copérnico sea el más elocuente de cuantos puedan presentarse. Es bien sabido que al construir las órbitas celestes les atribuyó una forma circular. Más adelante, basándose en otros cálculos de máxima precisión, Tycho Brahe llegaría a la concepción elíptica de las órbitas de la Tierra y de los planetas. Error de Copérnico, se dirá. Y tanto más error cuanto que las razones del mismo fueron:

a) la consideración de que el movimiento rectilíneo es *contra natura;*
b) que el movimiento circular, en cambio, es natural; por tanto, sólo una mecánica celeste basada en movimientos circulares puede ser válida...

Partiendo de tales bases, puede decirse que la dinámica de Copérnico no es moderna. Sin embargo, un verdadero abismo le separa de sus contemporáneos y, sobre todo, de sus predecesores, y «es que, espontáneamente y sin vacilaciones, él aplica al Universo un punto de vista estético, de una estética geométrica; además, tal vez sin advertirlo, y en cualquier caso sin decirlo *expressis verbis,* Copérnico hace una física geométrica, más exactamente, una física de la geometría óptica. Dos son las razones por las que transforma la noción de forma. Donde la física antigua hablaba de *forma sustancial,* Copérnico entiende *forma geométrica.* Evidentemente, las consecuencias son importantes: si para la física antigua era la naturaleza específica de la forma sustancial (y de la materia correspondiente) la que determinaba el movimiento circular de los cuerpos celestes, para Copérnico será la forma geométrica, la esfericidad, la que desempeñará en adelante ese papel. La geometrización de la noción de forma reintegraba a la Tierra entre los demás astros y, por así decirlo, la transportaba a los cielos» (A. Koiré).

También aquí hay ruptura, y ruptura en toda la línea, respecto a la *via moderna* de los nominalistas de Occidente y a

la *via antiqua* de la doctrina realista. Este sentido de la ruptura aparece claramente en el mismo Copérnico que, con alta conciencia de la importancia de su obra, no dudaba en afirmar que se reía de cuantos hubieran podido encontrar desacuerdos entre sus tesis y ciertos pasajes de la Escritura: «Porque es bien sabido que Lactancio —decía—, escritor célebre, pero débil desde el punto de vista matemático, habló de un modo completamente pueril de la forma de la Tierra, riéndose de cuantos habían descubierto que la Tierra tenía la forma de una esfera. Los doctos no se asombrarán, por tanto, si personas de una especie semejante se burlan de nosotros».

Ruptura en nombre del *método* (al que Copérnico se adhiere) especulativo y de la experiencia, de la observación, de la medida: ¿es exagerado decir que los principios del mundo moderno aparecen realmente ahora? Porque sí es cierto que resulta estéril el trabajo de buscar una filiación entre la ciencia medieval y la del siglo XVI. Entre las vastas secciones en que puede dividirse el saber humano hay una fractura, y un hombre como Copérnico, aunque en algunos aspectos parece todavía vinculado al pasado, en otros —y éstos decisivos— está más acá de la línea.

III. LA INTERACCION DE TECNICA Y CIENCIA

Con rápido diseño hemos presentado los perfiles de tres científicos: el flamenco Vesalio, el italiano Fracastori y el polaco Copérnico. Tres horizontes intelectuales distintos, aunque los tres tienen de común un período de estudios en Padua, ofrecidos a modo de ejemplos. Constituyen síntomas clarísimos de una situación ya bastante difundida en los años cuarenta del siglo XVI.

Por otra parte, no se crea que entre mediados del siglo XV y mediados del XVI se alcanzó la «verdad» científica. No se alcanzó entonces, y después tampoco; el verdadero problema de una evolución histórica no es el del logro de la verdad, sea científica o metafísica. No se trata de decir —como con demasiado fácil y cómodo relativismo se repite— que, por ejemplo, Copérnico no representa un progreso sobre el sistema de Ptolomeo. La verdadera cuestión es que sólo en el paso de una fase a otra es posible descubrir el progreso histórico del espíritu científico.

Pero no es esto todo.

Lo importante no es sólo que algunos —o incluso muchos— hombres de «genio» hayan tenido deslumbrantes iluminaciones, ideas extraordinarias. Más notable es que esas ideas, que esos

destellos hayan encontrado una extraordinaria receptividad en el ambiente circunstante. Por otra parte, este último contribuyó a la génesis de aquellas iluminaciones, mecanismo dialéctico que por sí solo puede explicar una asombrosa primavera del espíritu como la que Europa conoció, en el campo de la ciencia, durante la primera mitad del siglo XVI.

Porque ésta es la verdadera cuestión. Que un Rogerio Bacon, en el siglo XIII, hubiera dicho: «Si fuese libre, quemaría todos los libros de Aristóteles, porque su estudio no sirve más que para perder el tiempo, induce al error y acrecienta la ignorancia», o: «Cesad de dejaros dominar por los dogmas y los preceptos de autoridad, mirad al mundo», representa, ciertamente, un admirable esfuerzo intelectual, una genial intuición que encuentra a su alrededor muy pocos seguidores, muchos enemigos encarnizados y una infinidad de indiferentes. *Exploit* intelectual, pues, que se agota en sí mismo o que alcanzará su propio significado sólo en relación con las conquistas concretas de los tiempos posteriores. Por el contrario, entre los siglos XV y XVI las revolucionarias verdades que se lanzan al combate científico encuentran una resonancia extraordinaria, una especial receptividad. ¿Cómo y por qué es así?

¿Cómo explicar la irrupción en el mundo de aquella ciencia que los antiguos y la Edad Media no habían tenido? Es un problema de apertura mental. ¿Por qué se ha manifestado precisamente ahora?

Creemos que tal cuestión es insoluble, si no se relaciona con otra a la que se halla estrechamente vinculada: la de la técnica. No se comprende la apertura científica si no se examina la apertura mental paralela (en cierto sentido, precedente) relativa a la técnica. Porque desde mediados del siglo XV hay todo un florecimiento de aquellas artes que la Edad Media había infamado tachándolas de mecánicas. Y no se trata sólo de su reflorecimiento, sino de la reivindicación de su dignidad, de una vitalidad y de una capacidad creadora propias. Reivindicación de la dignidad, cuando Palissy (m. 1590, aprox.), el ceramista, afirma que «las artes que necesitan del compás, regla, números, pesas y medidas no deben ser llamadas mecánicas», o cuando un Leonardo protesta: «Si se les creyese, sería mecánico el conocimiento que nace de la experiencia; científico el que nace y acaba en el espíritu..., pero, a mi parecer, son vanas y llenas de errores las ciencias que no han nacido de la experiencia, madre de toda certidumbre, y que no acaban en una experiencia definida.»

Decíamos que se trata también de vitalidad. Es el momento en que estos «maestros», a los que sólo un siglo antes su condición social casi les habría impedido expresarse, escriben unos

tratados que se diferencian de los de sus colegas del pasado, en que no se limitan a indicar *cómo* deben hacerse las cosas, sino también *por qué* no es posible hacerlas de otro modo. En sus escritos manifiestan todo su pensamiento, su orgullo de ser «artífices», e incluso un cierto desprecio, que a veces llega a transformarse en desprecio evidente, de todo lo que la ciencia oficial enseña y que no les sirve de ayuda alguna en su cotidiana labor práctica. Por último, al recorrer los numerosísimos tratados publicados entre los siglos XV y XVI sobre las diferentes artes, surge la clara convicción de que la ciencia no tiene interés alguno en encerrarse en un *globus intellectualis* y que, más bien, de su unión con el *globus mundi* podría extraer vitalísima savia.

Toda esta agitación mecánico-científica da lugar a la formación de un fenómeno nuevo, como el de los «maestros experimentadores», que representó, sin duda, un factor determinante en la evolución técnico-intelectual de Italia primero, y de toda Europa después. Hemos dicho factor determinante, y, desgraciadamente, es imposible presentar una completa relación de casos. Centraremos, pues, la atención sobre un solo aspecto: la construcción de edificios. Uno de los temas que los *laudatores* de la Edad Media repiten siempre es el de la audacia de las construcciones góticas: ¿cómo se puede creer —dicen— que construcciones de tal magnitud, de tal impulso, hayan podido ser llevadas a cabo sin el conocimiento de técnicas extremadamente avanzadas? Este es un modo de razonar moderno, que supone el cálculo para efectuar una construcción, pero la construcción medieval es, precisamente, una construcción sin cálculo: se construye, primero, una armazón de madera, sobre la cual se apoyará la construcción de piedra.

Pero ahora todo cambia. Con la construcción de la cúpula de Santa María del Fiore, en Florencia, obra de Brunelleschi, se consigue el cálculo teórico y previo de su magnitud. De este espíritu nuevo, de esta valoración del sentido de la técnica, podrá encontrarse una prueba eficaz en la historia de las concesiones de patentes para invenciones. Ya desde mediados del siglo XV se afianza la idea de propiedad intelectual en este terreno. En 1474 una ley veneciana se propone defender los intereses de los «agudísimos ingenios aptos para pensar y encontrar varios ingeniosos artificios». Pero ya antes de esta fecha, en la propia Venecia o en Florencia, es fácil encontrar documentos que demuestran la concesión, por parte de las autoridades públicas, de «privativas», de «exclusivas» de explotación de sus descubrimientos a los inventores. Un caso muy conocido es el de la concesión, durante tres años, a Filippo Brunelleschi de la exclusiva de una invención suya relativa al transporte

fluvial de mercancías. Pero prescindiendo del hecho de que nos encontramos ante casos aislados, es necesario insistir en que se trata, sobre todo, de la defensa de intereses muy concretos, de manera que el privilegio concedido no es más que un monopolio económico, otorgado —como dice precisamente la disposición adoptada en favor de Filippo Brunelleschi— «ne sui ingenii et virtutis fructus ab alio percipiatur sine sua voluntate et consensu». La ley veneciana de 1474 (y también un acta de 1453) se inspira en dos principios informadores: de una parte, en la defensa de los intereses materiales del inventor en la explotación de su descubrimiento (compensación también de los gastos y trabajos invertidos en ese descubrimiento), y, de otra, en una especie de incentivo para que el inventor se sienta estimulado a nuevos trabajos y a nuevos descubrimientos. No es ya sólo un aspecto económico el que interviene. La ley de 1474, tras haber declarado que las patentes deben atender a un fin social, colectivo, precisa que el instrumento patentado debe ser nuevo y adecuado para prestar los servicios prometidos. Y no se limita a eso, es necesario defender —declara textualmente— el «honor» del inventor contra las imitaciones. El «honor» es, al mismo tiempo, la gloria y el interés, el «ingenio» y el dinero. El espíritu humanístico que ha inspirado —directa o indirectamente, no vamos a discutirlo ahora— una ley de carácter tan general, que se propone defender la obra de la inteligencia humana, implica un movimiento amplio, que no puede reducirse a un grupo de intelectuales.

Por lo demás, ¿qué «invenciones» son éstas, para las que los inventores piden autorizaciones y el gobierno se las concede? No se piense en nada complejo o extraordinario. Según las hermosas series reconstruidas por Julius Mandich, en el caso veneciano, y en los siglos XV y XVI, nos encontramos, esencialmente, ante proyectos de molinos, máquinas de elevar agua, aparatos para la elaboración del vidrio; en suma, cosas modestas y sencillas. Que una ley, que el Estado se ocupe ahora de estas cosas modestas y sencillas es extremadamente revelador. El desprecio por las artes mecánicas va desapareciendo ya, y el trabajo manual pierde su significado de maldición bíblica para alcanzar una dignidad autónoma y propia. También en este sector resulta quebrantada la autoridad aristotélica, y la oposición formulada por el sabio griego entre *episteme* y *techne* tiende a resolverse. El verdadero *iter* de la técnica a la ciencia se dibuja ya con precisión. Sólo de una valoración de los aspectos concretos de la técnica puede la ciencia extraer savia nueva. A su vez, revigorizada, la ciencia podrá elaborar la teoría desde la práctica, y ser ciencia técnica, tecnología.

Este renacimiento técnico, aquí evocado, no fue —insistamos

mucho en esto— un triunfo; no fue la técnica la que se convirtió en ciencia. El mismo ejemplo anteriormente indicado de la construcción de la cúpula de Santa María del Fiore, por Brunelleschi, señala todas las limitaciones de este avance de la técnica en el siglo XV. No es de creer que la técnica descubriese la aplicación de la geometría a la arquitectura, sino que se limitó a llegar a las últimas ilaciones a las que —siendo lo que era— podía llegar. Una vez alcanzado este punto, intensificó su fuerza sobre la reflexión científica: era necesario ya que la ciencia acudiese en ayuda de la técnica. Y esta ayuda no se hizo esperar. No se olvide que el primer estímulo procede de la técnica. Es en ella donde se efectúa el trabajo fundamental para desbrozar el terreno de las viejas ideas, de los viejos hábitos, mostrando todas sus limitaciones.

Y aquí surge una pregunta: una vez admitido que la técnica permitió la renovación de la ciencia, ¿qué es lo que permitió la renovación de la técnica? Porque, ciertamente, no puede pretenderse que el problema se resuelva con un simple desplazamiento de palabras: «renovación de la técnica», en lugar de «renovación de la ciencia». Sería tentador el presentar —por ejemplo, en el caso de la construcción de la cúpula de Santa María del Fiore— el esquema siguiente: los trabajos se venían demorando desde finales del siglo XIV. En 1417 se decidió construir, pero el hacer realidad tal decisión planteaba grandes dificultades. La construcción de la armazón de madera —absolutamente necesaria en el tipo de técnica constructora medieval— es una empresa económicamente imposible, o poco menos, en la Florencia en crisis de aquellos años. *Por lo tanto,* la técnica se vio obligada a buscar una solución más sencilla, más económica.

Pero tal modo de razonar sería demasiado elemental: ese *por lo tanto,* en realidad, no tiene el valor resolutivo que el contexto de la frase parece atribuirle.

Lo que sí se aprecia ahora es un extraordinario florecimiento en cuanto a máquinas. Estas, por lo demás, no son únicamente instrumentos «externos», sino que se les atribuye una función muy concreta: deben realizar una obra determinada más rápidamente y reduciendo la cantidad de fuerza-trabajo. Leonardo da Vinci se erige en su defensor, y de este modo la máquina ya no es sólo la prolongación de un órgano humano, sino algo distinto, capaz de ejercer una función autónoma propia y modificadora respecto a la naturaleza, y que también ofrece caracteres propios en cuanto al trabajo humano. Ahora, en efecto, se amplía el número de máquinas con un *ritmo* de trabajo diferente del humano. El fruto del trabajo de estas máquinas se hizo notar indudablemente, cuando, en cierto momento, se

trató incluso de reducir su creciente importancia. En 1579, por ejemplo, el Senado de Danzig (como se ve, no recurrimos aquí al demasiado conocido episodio de la larga huelga de los impresores de Lyon, planteada en 1539) propone condenar a muerte, ahogándole, al inventor de un telar capaz de tejer varios tejidos al mismo tiempo. No hay duda, ciertamente, de que las condiciones económico-sociales generales —lo más generales posible— contribuyeron a determinar la renovación de la técnica, pero esto no es suficiente: a esas condiciones socio-económicas (que son, al menos en parte también efecto de la renovación, además de causa) hay que añadir los cambios en los «útiles» mentales que en aquel momento se manifiestan de un modo clarísimo, aunque habían venido manifestándose lentamente con mucha anterioridad: el sentido del tiempo, de la precisión, de la medida.

Por su conexión con las condiciones socio-económicas, el caso de la Iglesia de Santa María del Fiore podrá constituir, una vez más, un ejemplo excelente, y habrá que recurrir no tanto a las condiciones económicas específicas de Florencia, como a la situación general, en Europa, de la economía.

En efecto, aquella construcción había sido iniciada en el lejano 1296 como se iniciaban todas las construcciones medievales: sin un plan muy concreto. Con fases alternas (y estas vacilaciones se debían, sin duda, a las dificultades planteadas por la crisis del siglo XIV), los trabajos habían continuado durante cien años logrando construir hasta la altura de la cornisa. En 1367, es decir, en una fase ya avanzada, se habían trazado los planos de la construcción, pero sin resolver el problema de la bóveda de crucería del transepto, de enormes dimensiones. Polémicas, rivalidades: todo entra en juego hasta el concurso convocado entre varios arquitectos, en 1401, y también después del concurso. Hasta 1420 no se iniciará la verdadera construcción de la cúpula, que se determinará en 1440. Nacida según métodos de trabajo medievales, la Iglesia alcanza su coronación —ideal y concreta— con una técnica que, sin ser aún totalmente moderna, pues todavía no existe la aplicación de la geometría a la arquitectura, no tiene ya nada que ver con los sistemas precedentes.

Podrían seguirse fácilmente evoluciones análogas. Piénsese en el desarrollo de la hidráulica. Se ha hablado mucho de la hidráulica medieval y de los grandes trabajos de saneamiento llevados a cabo en la Edad Media, pero se ha olvidado, con demasiada frecuencia, el señalar que aquellos trabajos consistían esencialmente en hacer correr las aguas desde arriba hacia abajo por canales inclinados. A partir del siglo XV, por el contrario, se plantea —y empieza a resolverse— el gran problema

de la elevación de las aguas. En este sentido, son significativos algunos trabajos hidráulicos llevados a cabo en la república de Venecia y en los que se puede apreciar la intervención de nuevos principios.

Por lo demás, muchas de aquellas patentes de invención a las que recientemente hemos aludido, se refieren precisamente a esta preocupación de la elevación del agua. En este importantísimo sector se alcanzan señalados éxitos, si se piensa que se practica en las minas el bombeo del agua (atestiguado, por ejemplo, en Lieja desde 1531), permitiendo la reanudación de trabajos en galerías que había sido necesario abandonar, ante la imposibilidad de explotar sus filones a causa del agua que las inundaba.

Por otra parte, la introducción de la técnica en la vida de los hombres no se produce sólo en las actividades importantes, como la industria minera o los trabajos de saneamiento, sino que interviene también, y de un modo inmediato, en la más corriente vida cotidiana.

Acaso más que insistir en ninguna otra consideración, valdrá la pena recordar cómo las ferias del siglo XVI, en toda Europa, se llenan de productos en los que las nuevas aplicaciones técnicas desempeñan un papel importantísimo. Henri Estienne, en su librito *Francofordiense Emporium*, de 1574, no se limita a llamar la atención sobre la variedad de los artículos que en aquella feria se exponen y se venden, sino que insiste sobre las posibilidades de sustitución del trabajo humano que las nuevas máquinas ofrecen: muelas «que dan a los brazos de un solo hombre la fuerza de un molino», o asadores que eliminan completamente la intervención del hombre.

Cosas modestas, pero a estas cosas modestas Henri Estienne tiende a darles un barniz de honores, llamándoles fruto de las «artes *industriales*», y a las que sólo «según la palabra vulgar» acepta que se las defina como «mecánicas».

Triunfo práctico, pues, de la técnica, que se manifiesta también en el éxito de los tratados técnicos, que se convierten en verdaderos «bestsellers»: el *De la Pirotechnica* de Biringuccio (1480-1539), publicado en 1540 en Venecia, tiene tres ediciones más en italiano (1550, 1558, 1559), dos en francés (1556, 1572); el libro sobre las máquinas militares de Valturio da Rimini (publicado en 1472 y luego reimpreso en 1482 y 1483, en Bolonia en 1483, en Venecia en 1493, y cuatro veces en París, entre 1532 y 1555); el *De re metallica* de Agricola (Georg Bauer, m. 1555), que tendrá tanta difusión en el mundo minero que los curas de las parroquias de las zonas mineras de la América española no dudarán en colgar un ejemplar de

él en los altares de sus iglesias, para exhortar a los mineros a rezar y a instruirse al mismo tiempo.

La técnica, con sus estimulantes exigencias, se volverá hacia aquel saber que se está convirtiendo en ciencia. Y esta última no será sorda, como antes se ha dicho ya, a las llamadas de aquella: un hombre como Galileo se ocupará él mismo de la construcción de las lentes, y también Galileo y Torricelli se ocuparán personalmente de la desecación de las aguas de la Chiana. La ciencia hace teoría de la práctica, y se convierte en ciencia técnica. Pero, mientras tanto, entre los siglos XV y XVI, se sientan las premisas fundamentales.

IV. CARACTERES DEL NUEVO SABER

El hecho es que la relación entre ciencia y técnica extrae gran parte de su novedad, de la renovada función de la experiencia. Los hombres nuevos, es decir, los que construyen el presente y preparan el porvenir, no ven ya con buenos ojos el apego a la sabiduría del pasado, en buena parte caracterizada por preocupaciones ético-religiosas y muy infecunda respecto a las necesidades cotidianas. La época que ha tomado el nombre de «moderna» se distingue, sin duda alguna, por una progresiva aceleración del saber, por una especie de creciente incremento de la funcionalidad práctica de la inteligencia. Como para algunos otros sectores, también para este de las conquistas científicas y técnicas parece que la nueva fase no comienza hasta mediados del siglo XVI, o aún después. Lo que está fuera de dudas es que los grandes descubrimientos y las instituciones prácticas de las personalidades de que se ha hecho mención —Copérnico, Vesalio y Fracastori— marcan, precisamente alrededor de 1540-1550, un giro en el enfoque mental europeo. Sin embargo, es obligado señalar también que aquellas conquistas intelectuales coronan todo un proceso de aproximación a un nuevo tipo de conocimiento, que prefiere partir de la observación, en lugar de hacerlo de los postulados tradicionales, y, sobre todo, tiende a hacerse funcional, es decir, a resolver problemas prácticos, a responder a exigencias concretas y a necesidades precisas de la parte más activa de la sociedad.

Durante casi todo el período examinado en este volumen, desde mediados del siglo XIV a comienzos del siglo XVI, se puede afirmar, desde luego, que los pasos dados no están a la par con los de la época siguiente; que no se alcanzan, por ejemplo, resultados teóricos comparables con los de un Kepler, un Galileo o un Descartes. En realidad, es muy difícil establecer una comparación entre el saber de una era mental aún cerra-

da y el de una sociedad ya acostumbrada a pensar de otro modo, a dedicar sus propios recursos de investigación a exigencias hasta entonces no dominantes. Tal vez no sea menos válido, por consiguiente, sopesar la función dinámica, la capacidad de exploración y el sentido constructivo del conocimiento técnico-científico de cada período histórico. Entre finales del siglo XIV y el comienzo del XVI, no se inscriben en la historia de la ciencia descubrimientos fundamentales, ni nacen obras que puedan conservar legítimamente su puesto en el saber de hoy. Sin embargo, esta forma de considerar el problema deja mucho que desear. En efecto, sabemos que, poco a poco, sectores enteros de conocimiento pierden eficacia y tienen que dejar paso a métodos nuevos y aplicaciones diferentes. Sabemos que numerosas zonas de lo cognoscible que aparecían sólidas e incluso innegables en el siglo XVII, en el XVIII y también en el XIX, tuvieron que ser abandonadas en el presente siglo, como antes había ocurrido con las que se hallaban en auge en los siglos XIV y XV. Por otra parte, aunque sin duda tenga su profunda razón de ser, la perspectiva de la ciencia como edificio teórico que progresivamente se acerca a su coronamiento y perfección no satisface algunas imprescindibles exigencias del conocimiento histórico. El saber técnico y científico tiene, por una parte, su peso específico en cada sociedad determinada; por otra, su orientación y su finalidad. Ahora bien, estos últimos factores son los que asumieron un notabilísimo significado en la vida de Europa entre mediados del siglo XIV y el comienzo del XVI.

En efecto, si se considera el progreso técnico de este período, se nos ofrece ya vasto y consistente respecto no sólo al de los dos siglos precedentes, sino también en comparación con los sucesivos. Nuevas técnicas para Occidente son, por ejemplo, la imprenta y la artillería. Sin embargo, hasta los comienzos del siglo XVI, la influencia real de estas dos invenciones en la vida de los individuos y de los Estados es aún muy exigua. Observaciones semejantes pueden hacerse a propósito de otros procedimientos adoptados en tal período. Su peso específico objetivo no es grande, por la aparente lentitud de su puesta a punto inicial, que limita su eficacia y frena la propia convicción de su importancia. La conciencia clara del valor humano y civil de los nuevos descubrimientos encuentra dificultades para consolidarse. Lo esencial, sin embargo, es no dejarse impresionar por estos aspectos y observar otros mucho más positivos. Si el mito del progreso es tardío, ello no se debe tanto al hecho de que los resultados efectivamente alcanzados gracias a las nuevas técnicas no son aún notables hasta la primera mitad del siglo XVI, como a la dificultad mental de abrirse

a perspectivas colectivas de bienestar y de prosperidad terrena. Antes de fijarse en torno al mito de un futuro terrenal cada vez más feliz para la humanidad, la sensibilidad europea ha recorrido, incierta, etapas intermedias, siendo siempre su punto de partida espiritual el de un lugar muy determinado, pero trascendente, de delicias y bienaventuranzas. Es más que evidente que la fuerza de atracción del mito cristiano del paraíso se debilita progresivamente. Pero es igualmente claro que la idea de progreso no precede, sino que acompaña de forma esporádica, y, sobre todo, sigue a la constitución efectiva de la primera fase de la ciencia moderna. Entre el siglo XV y el XVII, se recurre a numerosos mitos de recambio inadecuados, y que reproducen a escala menor, aunque menos trascendente, el del paraíso cristiano. Se trata del jardín de las delicias, del país de Jauja, del Eldorado o del buen salvaje, por no citar más que algunas de sus formas.

¿Cuáles son, en cambio, los caracteres decisivos de los descubrimientos técnicos y de las orientaciones científicas propias del período aquí examinado? Ante todo, su funcionalidad y su dinamismo orgánico, como aparece en algunos de los principales descubrimientos. La medida del tiempo por medio de relojes, que en principio se instalan en las torres de los palacios civiles o en los campanarios, comienza a aparecer en la primera mitad del siglo XIV y se difunde ampliamente, coronándose en el siglo XVI con la construcción de los primeros relojes portátiles. Lo fundamental es, precisamente, la necesidad de medir, de fraccionar el lábil curso de los días como para haeer de ellos la trama consistente y preciosa de la actividad humana. Junto a los de las campanas que invitan a la oración o llaman a las ceremonias del culto, se imponen otros toques racionalmente regulares que marcan un ritmo a la vida terrena. Después, la medida del espacio. Aunque las primeras cartas geográficas modernamente concebidas son posteriores a los grandes descubrimientos iniciales, estos últimos son el fruto conjunto de estudios cosmográficos y de sucesivas experiencias de navegantes. El portulano medieval, con sus triangulaciones, es implícitamente superado, mucho antes de ser efectivamente sustituido por las nuevas cartas basadas en longitudes y latitudes. Así, de la medida del cielo y de la tierra conocida mediante las referencias celestes, se pasa a la geografía autónoma de la tierra entera. La puesta a punto de la medida del dinero es contemporánea. En el curso del siglo XV se divulgan nuevos sistemas contables y se introducen usos de previsión racional, como el seguro marítimo. Los títulos de las obras dedicadas a las nuevas técnicas suelen empezar con una palabra signifi-

cativa; se pueden contar muchas «Prácticas del comercio» o «Prácticas de navegar».

Sin duda alguna, se trata de técnicas al servicio de clases determinadas, pero no es, ciertamente, casual que sean precisamente las que están desplazando la sociedad medieval y luchando por superar las dificultades aparecidas en su camino. Lo que caracteriza el tipo de saber de tales clases (que constituyen la burguesía de este período, y no la burguesía en general) es su adhesión a las necesidades y a los objetivos de los hombres que las componen y, sobre todo, su carácter instrumental. Ingenieros y navegantes, artistas e inventores de todas clases buscan cada vez menos la ciencia en sí, la verdad eterna e inmutable que la filosofía contempla o que la religión asegura revelar. Empiezan a proyectar aparatos que «sirvan» para algo concreto. En otros términos supeditan, deliberada y colectivamente, su actividad intelectual a exigencias prácticas. De este modo, tales investigadores invierten el secular destino de la actividad mental, que era el de atender a la esencia de las cosas e identificar la norma de la conducta ética. Ciertamente, mucho antes de estas generaciones, había habido en Occidente hombres preocupados por superar ciertas dificultades con su ingenio, y, en los siglos precedentes, se habían descubierto, de modo aislado, procedimientos válidos, es decir, útiles para todos. Pero, ¿acaso no es altamente significativo que los nombres de estos artífices, a veces geniales, hayan permanecido en general ignorados? La sociedad no les honra, y, en cierto modo, no los busca: los valores de que son portadores quedan fuera de la escala mental que mide la visión medieval del mundo. Ahora, en cambio, las cosas son ya totalmente distintas. La personalidad de los artistas, de los ingenieros, de los científicos empieza a ser apreciada, en virtud de su función específica, por el estrato social que tiene necesidad de ellos y que, por eso, los estimula y, en cierto modo, los crea. Las exigencias económico-políticas de esta burguesía europea del XIV y del XV avanzan según el ritmo nuevo que asume la investigación técnica y teórica. Y no parece que sea posible la duda: las primeras mandan y hacen orgánico al segundo, porque le dan una sólida coherencia de objetivos y dinamismo a sus necesidades.

Así es como surge el auténtico saber terreno. Tardará, o, en todo caso lo hará lentamente, en asumir plena conciencia de sí mismo, pero no ha nacido de la conciencia refleja de la propia función y de los propios objetivos, sino de la vital tendencia de un grupo social cada vez más amplio a la construcción de fortunas terrenas no provisionales, no inmediatamente perecederas. El burgués codifica las normas que le parecen asegurar mejor la conservación o el aumento de su

propia riqueza, el mantenimiento y el desarrollo de sus propios negocios, investiga los mecanismos aptos para incrementar la explotación del tiempo y del espacio. El burgués comprende ahora que el registrar su propia experiencia puede constituir un patrimonio rentable e incluso imprescindible. Por eso la exalta y la opone también al saber tradicional, inmóvil y siempre verdadero, trascendente e inútil. De este inventario de nociones, de esta acumulación de preceptos prácticos nació una mentalidad nueva que, al fin, conducirá a la exigencia de registrar no sólo los caracteres comunes y análogos de los hechos, sino también a la de dominar su mecanismo y sus leyes. Sin embargo, este proceso ha madurado, sobre todo, gracias a la intuición del dinamismo indispensable de todo éxito y creación humana, es decir, gracias a la tensión constante hacia el ascenso económico-social, que ha plegado a la mente hasta hacerse instrumento de ella, en lugar de mantenerse como una entidad soberana y extraña contempladora.

El historiador encuentra hoy muchas dificultades para reconstruir el camino colectivo recorrido por la técnica y por la ciencia entre el siglo XIV y el XVI. Pero el problema que tal evolución plantea no es tanto el de localizar a los diferentes inventores o sus variadas anticipaciones, sino el de reducir a unidad concreta y orgánica sus actividades y sus descubrimientos. Así, no es fácil responder a la pregunta de en qué medida el desarrollo de la artillería fue provocado por las exigencias de poder de las monarquías o de las ciudades-estado. Sin embargo, existió una relación profunda. Lo mismo, o algo análogo, puede decirse de la imprenta. Así como la fuerza militar de la nobleza recibió un golpe de muerte a causa del progresivo triunfo de las armas de fuego, también el predominio espiritual del clero resultó sacudido hasta sus cimientos por el libro. No son problemas que se resuelvan solos, pero deben, por lo menos, ser planteados. Lo que importa afirmar es la interdependencia original que en este período, por primera vez en Occidente, se establece entre las distintas exigencias prácticas, políticas o económicas y la actividad del espíritu. Este es el verdadero principio del fin de la trascendencia en la mentalidad y en la sociedad europeas. Las afirmaciones inmanentistas de algunos filósofos están muy lejos de ser decisivas en este plano, y las humanísticas acerca de la dignidad del hombre son, sobre todo, el reflejo y la sanción de una realidad que no es, en absoluto, sólo cultural. Una sociedad nueva se implanta y se estructura lentamente, y, con ella, un saber profundamente distinto del teológico, filosófico y ético.

Es preciso, por último, volver a la función esencial de la experiencia para intentar circunscribir mejor sus caracteres. Es

concebida, sin duda, como fuente de conocimiento efectivo, y esto constituye una conquista consciente desde el siglo XIV. Experiencia quiere decir, ante todo, en este período, recuerdo de acontecimientos susceptible de orientar la acción futura, y el afinamiento consiguiente de las facultades individuales, activas y productoras. Significa también progreso colectivo en el tiempo de un determinado tipo de conocimiento o de una técnica determinada. Biringuccio, por ejemplo, opone fácilmente la práctica balística y la puesta a punto de la artillería de su tiempo y la de doscientos o ciento cincuenta años antes, hasta el punto de definirse a sí mismo y a sus contemporáneos como modernos, y a sus predecesores de los siglos XIV y XV como antiguos. La experiencia es, en fin, la base de la adquisición, de la renovación dinámica o de la verificación concreta del nuevo saber. «Yo me he ingeniado, durante toda la vida, en conocer las cosas más por mi experiencia que por los dichos de los otros —hace decir programáticamente Alberti, al principal interlocutor del tercer libro *Della Famiglia*—, y lo que yo entiendo, antes lo comprendí por la verdad que por la argumentación de otros. Y como uno de éstos, que leen todo el día, me dijese: 'así es', yo no le creo, a no ser que lo vea con razón abierta, la cual más pronto me demuestre ser así, de modo que convenga en confesarlo. Y si otro no letrado me aduce la misma razón, así le creeré a él sin alegar autoridad, como al que me da el testimonio de un libro, porque considero que el que escribió fue, como yo, hombre.» Instintivamente, el burgués de la ciudad prefiere ya la prueba de los hechos a la de los textos; como ha perdido el temor reverencial inculcado por la tradición hacia estos últimos, antepone el práctico al letrado. Pero no lo hace en homenaje a facultades puramente manuales o a la virtuosidad de un individuo, sino por el postulado de que el ingenio puede descubrir, en el gran libro de las cosas, verdades reales que todavía no han sido escritas nunca. «Parece que la naturaleza misma —asegura también Alberti hacia 1435, en el primer libro de la obra citada—, desde el primer día en que cualquier cosa sale a luz, le haya impuesto e intercalado ciertas notas y signos patentísimos y manifiestos, con los que se ofrece, de tal modo que los hombres puedan conocerla todo lo necesario para saber usarla en aquellas utilidades para las que haya sido creada.»

Si la concepción utilitaria y funcional del nuevo saber es su principal inspiración y su resorte dinámico, es también su mayor limitación. También según Alberti, el hombre es puesto en la vida para usar las cosas, y, por lo tanto, debe conocerlas. Gracias a ello podrá ser virtuoso y llegar a ser feliz. Esta franca perspectiva de un bienestar social y terreno —por otra parte,

no mejor especificado por el pensador florentino— figura como una de las posiciones más avanzadas del pensamiento de aquella época. En todo caso, se preocupa también de encuadrarse, al menos formalmente, en una perspectiva religiosa para eliminar la posibilidad de todo conflicto con la visión ético-cristiana. También en esta audaz posición del problema, el empleo inteligente de los bienes terrenales se presenta como grato a Dios, que los ha hecho para sus criaturas racionales. La visión verdaderamente autónoma de una prosperidad humana ni siquiera es vislumbrada, y, análogamente, tampoco se piensa en hacer de la ciencia o de la técnica una construcción teórica válida por sí misma. La experiencia de esta época no es, en absoluto, la verdadera experiencia, aunque plantea sus lejanas premisas. El ingeniero y el inventor, como el artista —que, a menudo, está muy próximo a ellos— o el técnico, han conquistado ya un puesto importante en la sociedad, pero precisamente por sus servicios y a título individual. Su saber no está todavía estructurado, en el sentido de que sus investigaciones, aunque lleguen a intercambiarse y a comunicarse de un país a otro, permanecen circunscritas, cada una en su propio sector, sin llegar a constituir un auténtico cuerpo de nociones. Desde este punto de vista, pues, la ciencia no existe aún entre 1350 y 1550. Pero su gestación en este período no es menos decisiva que los desarrollos ulteriores. En efecto, como tipo de saber ha alcanzado ya pleno derecho de ciudadanía, se ha afirmado sólidamente en algunas ramas y atrae cada vez más a la parte activa de la clase culta, que no tardará en convertirse a ella y en imponerla también en el plano teórico.

7. Descubrimiento y conquista del mundo

I. LOS PROBLEMAS DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Iniciamos el capítulo de la que tal vez sea la más extraordinaria aventura de la historia de Europa: la proyección de sus hijos en el mundo.

Operación extremadamente rápida, si se atiende sólo a sus momentos culminantes: 1492, primer viaje de Colón; 1497-1498, viaje de Vasco de Gama; 1519-1522, circunnavegación del mundo por Magallanes. Pero como en todas las cosas, puede descubrirse una historia soterrada, mucho más lenta. Tras el primer viaje de los hermanos Vivaldi fuera del estrecho de Gibraltar, Lanzarotto Malocello llega a las islas Canarias a comienzos del siglo XIV; llegará después a Madeira (1341). Hasta aquí, es esencialmente obra de los genoveses, que tratan de llegar por el mar directamente a las fuentes primeras del oro sahariano, eliminando a todo intermediario. Después, comienza la lenta penetración lusitano-genovesa en Marruecos, seguida de las exploraciones de las costas africanas por los portugueses —extraordinarias por su audacia y admirables por su prudencia—: 1434, Cabo Bojador; 1444, Cabo Verde; y en 1472-1474, la línea ecuatorial. Toda una serie de etapas, que preceden al movimiento vertiginoso de los años 1492-1522. Pero fundamentalmente, si se quiere encontrar una matriz común a todo el período, nos parece que puede hablarse de él como de un tiempo de exploración. La verdadera conquista no comienza hasta alrededor de 1510-1520.

Otro aspecto característico, sobre el que creemos oportuno llamar la atención, es el de que los españoles hacen una brusca irrupción en una actividad que parecía monopolio de los portugueses. Brusca y —es preciso añadirlo— afortunada. No hay duda de que después supieron mostrarse absolutamente dignos de aquella fortuna, pero no puede menos de calificarse de afortunada la expedición colombina, una de las pocas organizadas por los soberanos de España.

Lo cierto es que españoles y portugueses llegan, en cierto momento, nada menos que a repartirse el mundo incógnito y apenas conocido, pero inmenso y auténtico mundo decuplicado, alcanzando puntos y momentos de fricción. El tratado de Tordesillas (1494), basado en las precedentes decisiones del papa Alejandro VI, concede a España el espacio situado a partir de

las 170 leguas al oeste de las Azores, dejando a los portugueses el espacio al este de esta línea. Era un cambio notabilísimo —una verdadera ruptura— en relación con la Bula de Calixto III (1456), que había concedido a los portugueses un verdadero y general monopolio de los descubrimientos geográficos. Ciertamente, aquel reparto no podía agradar a los distintos soberanos de Europa, y Francisco I se preguntará, entre serio y burlón, en virtud de qué cláusula del «testamento de Adán» se repartían españoles y portugueses el mundo todavía desconocido. En realidad, no había predestinación alguna, pero entraba en juego un hecho mucho más simple (dejando aparte la posición geográfica especialmente favorable de Portugal): estos dos países poseían, en comparación con los demás países de Europa, una infraestructura socio-económica apta para aquel género de empresas: buena tradición marinera, suficiente tensión demográfica, luchas sociales internas, técnicas marítimas (la carabela —un maravilloso instrumento— está a punto ya desde 1440) y científicas (en especial, astronomía y cartografía) muy desarrolladas. Esto era todo lo necesario, y Portugal y España lo tenían.

Los primeros resultados fueron más favorables a los portugueses que a los españoles. Aquéllos encontraron rápidamente lo que buscaban: las especias de Oriente. Los españoles no encontraron especias en el nuevo mundo y la sed del oro —la que Oviedo llama la «agonía» del oro— no tuvo, al principio, más que una muy precaria satisfacción. Los primeros «tesoros» llegados a Europa traían más riqueza a Lisboa que a Sevilla. Pero la evolución de las relaciones de fuerza, de éxito, cambió lentamente en favor de los españoles, que pudieron incluso permitirse la violación del tratado de Tordesillas, encaminándose ellos también hacia el Extremo Oriente, si bien partiendo ahora de las costas americanas del Pacífico. En 1529, en Zaragoza, se establece este nuevo estado de hecho: ya no son los papas los que deciden confines y delimitaciones; sólo la fuerza, las situaciones de hecho son las que sancionan primacías y exclusivas, como hace precisamente Carlos V.

Este descubrimiento del mundo, que alcanza su ritmo más rápido entre finales del siglo XV y comienzos del XVI, obliga a los europeos a pensar. El opúsculo *Mundus Novus* de Amerigo Vespucci, publicado en 1502, alcanza doce ediciones en 1504; veintidós en los primeros tres años, y una cincuentena antes de 1550.

¿Qué representa este conjunto de descubrimientos geográficos en un plano espiritual? ¿Qué rupturas de viejos esquemas mentales supone? ¿En qué quebranta los conceptos adquiridos?

En primer lugar se advertirá que la identificación, que —a

partir de la Alta Edad Media— había venido observándose entre *oikoumene* y *christianitas*, se rompe, y la *christianitas* se encuentra irremediablemente reducida sólo a Europa. En efecto, el principio de que la palabra de Cristo había sido llevada a todo el mundo habitado, por medio de la *dispersio Apostolorum*, es flagrantemente desmentido. ¿Cuál es la situación —se pregunta— de estos pueblos ignorantes de la palabra de Cristo ante el juicio de Dios? ¿Se condenarán? ¿O podrá salvarles sólo la virtud moral? La duda surge (aunque sólo mucho después se obtendrá la respuesta —lógica y correctamente formulada— por un Montaigne). Duda que tiene su origen también en otros elementos: los descubrimientos han demostrado —en contra de la posición cristiana, cuyo más alto exponente había sido Agustín— que hay una pluralidad de mundos terrestres; que la noción, limitadora de toda aventura humana, de «zona tórrida» no corresponde a ninguna realidad efectiva, y que no cabe excluir la posibilidad de una discusión sobre el origen poligenético de la humanidad.

Las primeras reacciones —repetimos— son de «insensivité à l'incompatible», como ha afirmado Lucien Febvre, es decir, que resulta preferible no hablar claramente de cuanto es incompatible con los principios teológicos. Pero la duda, con sus efectos corrosivos, persiste, aunque se silencie. Ciertamente, en este plano espiritual, no basta con replantear la visión teológica ante la serie de problemas que los descubrimientos formulan. Hay también una reacción de orden dialéctico: si la *christianitas* se halla materialmente reducida por la comprobación de que masas enormes de hombres viven apartados del «verdadero» Dios, por otra parte se encuentra una posibilidad de acción cerca de esos mismos hombres para llevarlos a una única y vastísima grey bajo un solo pastor. Tampoco hay que olvidar la fuerte presión que ejercía la necesidad de justificar ideológicamente la conquista de los nuevos mundos. El impulso misionero está en relación con todo lo dicho. A su vez éste encuentra una limitación en la profecía evangélica de que el fin del mundo coincidiría con la conversión del mundo entero a la verdadera fe: ¿el difundirla no equivalía a una especie de autodestrucción? No pocos misioneros, especialmente los españoles, se plantearon angustiados el problema: cuanto más celo pusiesen en su misión, más acelerarían la llegada del momento final. Era toda una serie de problemas, que no encontraría respuesta completa y articulada hasta mucho después. Pero desde 1539 Francisco de Vitoria (m. 1546) en su *Relectiones de Indis*, pronunciada en la Universidad de Salamanca, tomaba clara conciencia de la no identificación de la cristiandad con el mundo. La diversidad de las religiones en el globo es

ya un hecho innegable. El equilibrio puede ser restablecido sólo mediante la instauración de un orden natural, enteramente basado en la experiencia.

Porque esta palabra —«experiencia»— cobra ahora una fuerza considerable. Contra un Aristóteles que había afirmado categóricamente, perentoriamente, la imposibilidad de la existencia de un cielo distinto del que nosotros tenemos sobre nuestras cabezas en el hemisferio septentrional, la «experiencia» demuestra ahora cosas que «no se han visto jamás, porque nuestros marinos pasaron el círculo equinoccial y vieron el sol levantado sobre sus cabezas» o «habiendo superado la línea equinoccial, entraron en otro mundo en el que, al volverse hacia el este, su sombra caía al sur y a la derecha...» Cosa extraña, aunque sólo hasta cierto punto, es que los mismos defensores a ultranza, especialmente los jesuitas, de la visión medieval y cristiana del mundo, en su intento de conciliar dialécticamente (en el deteriorado sentido de esta palabra) los nuevos hechos con los viejos principios, recurrirán precisamente al concepto de experiencia para explicar cómo y por qué, al carecer de ella, había podido engañarse un Agustín... Pero ahora, a mediados del siglo XVI, ya no hay duda: el «mundo» es el «globo». El sentido de una comunidad humana se ha generalizado.

II. LA CONQUISTA DE AMERICA

Estos son, rápidamente trazados, algunos de los rasgos más importantes y algunas de las consecuencias espirituales de los descubrimientos.

Pero el descubrimiento se concreta también en una material toma de posesión. Donde puede apreciarse más netamente la excepcional dimensión de la empresa es en el caso americano. Para explicar el éxito español en el nuevo mundo, se ha recurrido a varios elementos: «triunfo de la salud», para indicar que sólo un extraordinario vigor físico —unido a la joven media de edad de los conquistadores (unos treinta años)— permitió a aquel puñado de hombres superar el mal de montaña de los altiplanos, la malaria de la zona del istmo, las adversidades de las selvas, las abrumadoras calamidades de los desiertos. Otro elemento explicativo fue la superioridad de los medios de guerra, refiriéndose más que a las armas en sí mismas, al extraordinario instrumento de guerra en que se convirtió el caballo en las operaciones americanas. El hombre-centauro, acompañado por sus ferocísimos perros adiestrados para su trabajo, se yergue como un dios ante las multitudes de indios,

que ignoran al «fiel amigo del hombre» (y aquí habría que decir «del blanco»), encontrándose así en condiciones de inferioridad práctica y psicológica. Ciertamente, todos éstos y otros más que podrían añadirse son factores que han desempeñado un papel importante, aunque separadamente no bastan para explicar un fenómeno tan grande —casi fabuloso— como el de la conquista española de América. Lo que debe considerarse como punto esencial es el «ir a valer más». Valer más, en todos los sentidos: económico, moral, social. Este es el prodigioso resorte de la aventura española en América, lo que les impulsó fuera de Europa. Nos parece que el problema esencial es el de ver cómo se realizó este movimiento, y, a la vez, cuáles fueron las consecuencias para los países conquistados. Problema peligroso, porque fácilmente se llega a la leyenda negra o a la leyenda rosa de la conquista. Según la primera, los españoles —hombres malos— mataron, torturaron, robaron, violaron. De acuerdo con la segunda, los españoles —hombres buenos— llevaron la verdadera religión y, por lo tanto, la salvación del alma, introdujeron la rueda y acercaron a los pueblos «salvajes» a la «civilización europea». Todo esto es de una simplicidad desalentadora. Un juicio sobre el encuentro de dos formas mentales distintas no puede resolverse en una fórmula terminante. Se impone el distingo. Y se impone —adviértase bien— no sólo y no tanto para establecer responsabilidades de orden moral, como para permitir el descubrimiento de la génesis de situaciones todavía hoy muy vivas en las relaciones entre la vasta comunidad india de América centromeridional, por una parte, y la comunidad blanca y mestiza, por otra. Las secuelas de la conquista se dejan sentir aún en el siglo XX.

No hay duda de que, sobre todo en los comienzos de la lucha, los españoles hicieron estragos deliberados, voluntarios, injustos e injustificados. Los testimonios son demasiado frecuentes y explícitos para poder negar los hechos. Pero tales estragos no bastan para explicar la enorme contracción demográfica de la población india de América durante el siglo XVI; será preciso tener en cuenta otros factores. En primer lugar debe señalarse que los europeos introducen en América toda una serie de enfermedades muy graves para la población india, que no está defendida contra ellas por ninguna inmunización natural. Otro elemento es el de las nuevas formas de trabajo a las que se somete al indio; sobre todo los nuevos *ritmos* de trabajo que se le imponen y que resultan muy pesados para los vencidos.

Más graves aún nos parecen los factores que, en general, se hallan implícitos, precisamente, en la leyenda rosa. En efecto, no hay duda de que la civilización cristiana y europea originó lo que nos parece el más grave mal de cuantos hubo de

sufrir la comunidad indígena americana: su liquidación moral, social y psicológica. El estudio de América *a parte victi* presenta, sin duda, su punto dramático máximo precisamente en este aspecto: una mayoría de hombres ve disgregada su propia historia (en el más alto sentido de la palabra) y su propio ser, incluso en su intimidad. Acción violenta, al principio, a la que sigue después una lenta corrosión.

¿Cómo pudo manifestarse esta «acción violenta»? En el fondo, no se trata más que de un puñado de hombres en choque con una multitud. Aunque se desconoce el número de los primeros conquistadores de América, se puede calcular en cambio la importancia de la «emigración» en dirección al nuevo mundo a partir de 1509, cuando, téngase en cuenta, la «conquista» apenas se ha iniciado. Respecto al período de 1509 a 1537, aún se conservan documentos relativos a 7.659 embarques oficiales de pasajeros con destino a las Américas. Ciertamente, esta cifra debe considerarse incompleta; falta, por ejemplo, casi totalmente la documentación correspondiente a algunos años; deben añadirse los miembros de tripulaciones y soldados (para los que no era necesaria la autorización de embarque), y que no volvieron jamás al viejo continente; los clandestinos..., y se llegará, en la más amplia de las hipótesis, a cien mil personas. Con estas escasas fuerzas se realiza la «conquista». La campaña de México, la más complicada, fue llevada a cabo por 1.300 personas; Pizarro parte para la conquista del Perú con 112 españoles.

Cualquiera que fuese su superioridad militar, su espíritu emprendedor, su audacia, ¿cómo no fueron aniquilados por la masa humana que los rodeaba? Ni siquiera los más extraordinarios relatos de las batallas entre españoles e indios, que nos muestran la valentía de cada uno de los conquistadores, realizando prodigios de valor, logran hacernos comprender totalmente su éxito; al fin, aun siendo combatientes verdaderamente excepcionales, habrían tenido que sucumbir. En realidad, creemos que la gran victoria de los españoles y la dimensión épica de su aventura americana hay que relacionarla con su lucha contra la naturaleza. Frente a los hombres, el proceso cambia. Sus victorias militares son, realmente, cosa muy modesta: su dominación sustituye a otra dominación ejercida sobre poblaciones ya sojuzgadas. En efecto, cabe pensar que, en el momento de la conquista europea, el continente americano está sólidamente estructurado en imperios de tipo feudal que dominan rígidamente a las poblaciones. Para estas últimas, al menos en los primeros momentos, no representa un gran cambio la sustitución del tributo pagado al inca, por ejemplo, por el tributo pagado al conquistador español. En esta actitud indiferente de las masas

es donde hay que ver la causa que hizo posible el triunfo español en América. Una prueba de ello, además, es el hecho de que, en algunas regiones, los españoles encuentran colaboradores para proseguir su obra de conquista precisamente entre los indígenas, que creen haber encontrado un aliado para reconquistar su independencia de un yugo que les parece demasiado pesado. Y una prueba *a contrario* se encuentra también en el hecho de que la conquista española repite completamente los límites geográficos de los viejos imperios. Un poco al sur de la parte central de Chile, los indios, que habían resistido antes al inca, resistirán con igual bravura a los españoles, hasta el siglo XIX, e incluso hasta comienzos del XX; en la llanura argentina el indio pampa se defenderá durante siglos, y algo semejante ocurrirá con los charrúas (asentados, en líneas generales, en el actual Uruguay). Por otra parte, es significativo que, donde la resistencia india fue escasa o insuficiente, la comunidad indígena sobrevivió —penosamente— hasta hoy; por el contrario, los grupos de indios que, no habiendo aceptado antes el yugo inca, se defendieron valerosamente contra los españoles —los «indios bravos»—, fueron completamente destruidos, pero tras una guerrilla que duró, a veces, hasta el siglo XVIII, el XIX e incluso el XX. Pampas, araucanos, fueguinos y otros. Las páginas heroicas de estos defensores de su independencia, de su dignidad humana, son aún escasamente conocidas, pero empiezan a serlo ya. Vale la pena que las tengamos en cuenta ahora.

Repetimos que no se trata de minimizar la altura épica de las páginas escritas por los españoles. Las victorias que aquellos hombres alcanzaron contra las colosales dimensiones de un mundo nuevo constituyeron un alto título de gloria, al que muy poco podrían añadir unos golpes de espada y algunas detonanaciones. Insistir sobre esto último es, en cierto modo, traicionar lo que ellos mismos consideraron su máximo orgullo. ¿Cómo no ver que aquellos hombres de pocas letras alcanzan niveles altísimos precisamente en las páginas que consagran a la descripción de aquella nueva e inmensa naturaleza? Los espacios reviven en las letras. Las batallas no pasan de ser unas modestas narraciones.

III. EL ASENTAMIENTO HISPANICO EN AMERICA

Pero los españoles no se limitaron a conquistar el nuevo mundo. También lo construyeron. Ciertamente, su labor es criticable a la luz de consideraciones actuales e incluso a la luz de su propio tiempo: Las Casas la condenó con ardientes

palabras. Se han formulado y aún hoy se formulan reservas sobre aquella «construcción». Pero ¿criticar equivale a «explicar»? Construir a cuatro mil metros de altitud la ciudad de Potosí, la más alta ciudad del mundo, y que rápidamente contase con 160.000 habitantes, es, ciertamente, una gran empresa, aunque se tenga en cuenta que las minas de plata que la rodeaban constituían un poderosísimo atractivo. Añadir que el precio de aquella creación fue el sacrificio de millones de indios no significa explicarla. Lo que nos parece esencial es indicar por medio de qué articulaciones, de qué «sistema», el sacrificio de aquellos indios sirvió a aquella construcción. Precisar aspectos y funciones de «encomiendas», «asientos de trabajo», «obrajes», nos parece ahora superfluo. Serían necesarias páginas y páginas para resolver estos problemas, a los que, desde hace tiempo, muchos estudiosos aportan el tributo de su erudición y de su inteligencia. Intentando una explicación global, será imprescindible decir que, para nosotros, el punto esencial, si se quiere mostrar el carácter verdadero y profundo de la sociedad americana colonial, es el del feudalismo. Pero ésta es una palabra muy peligrosa, por las extrapolaciones de tipo propagandístico-político a que se presta; su empleo sólo es lícito después de haberla definido del modo más preciso posible. Digamos, pues, que el feudalismo económico sudamericano es un sistema de economía esencialmente natural, basado en la existencia de grandes reservas territoriales y de grandes fuerzas de trabajo. La posesión de las primeras se realiza a través de la «conquista», de privilegios, de mercedes, de usurpaciones, muy raramente por adquisición económica. El empleo de las segundas se lleva a cabo mediante el ejercicio de derechos sobre las personas. Creemos que, en este marco, el sentido de la conquista de América aparece claro, como aparecen claras las relaciones que se establecen con las poblaciones aborígenes. Porque pasados los primeros años de búsqueda de «tesoros» y «rescates», es decir, pasado el primer período de pillaje de metales preciosos (son incalculables las cantidades de joyas fundidas por los españoles para convertirlas en barras de metal, con una pérdida de valores artísticos que es innecesario subrayar); pasado ese período, es preciso estructurar unas relaciones socio-económicas que permitan establecer una superioridad del grupo conquistador. ¿Qué tiene de extraño el que aquellos hombres, que en su patria no han podido ofrecer sus servicios a la «Iglesia, mar o casa real», ni al servicio de Dios ni en un empleo público, y que han decidido encontrar fortuna, gloria y honor en tierras muy lejanas, se valgan de las formas feudales que en la metrópoli habían sido ya probadas, y que en

América podían restablecerse en su forma más pura, más absoluta?

Feudalismo es, sin duda, un concepto que puede servir para aclarar las ideas, para abrir horizontes, pero exige ulteriores precisiones, si queremos tratar de comprender la verdadera esencia de la sociedad hispano-americana. Y habrá que decir que este feudalismo brota de una economía natural, y, a su vez, crea las condiciones para que esta forma de economía se mantenga y prospere. Economía natural: anémica circulación monetaria, rigurosa impermeabilidad social, imposibilidad de formación de capitales fuera de un restringido círculo dominante, falta de autonomía respecto a la metrópoli. Estos fenómenos —y otros más— que a cada paso pueden encontrarse en la historia latino-americana tienen su explicación común, precisamente, en la matriz de la economía natural, en un orden feudal.

De este modo, y siguiendo las audaces e inteligentes tesis de estos últimos años, habrá que relacionar la «conquista» con la crisis de la nobleza feudal española, que encontró salida para sus propias dificultades, para sus propias ambiciones, en la aventura americana. Ciertamente, leyendo a cronistas y documentos, se ve que, al principio del descubrimiento, los que en él intervienen son todos unos pobres diablos. Pero la segunda oleada de conquistadores presenta un número extraordinario de «segundones», de hijos menores de familias de la grande, media y pequeña aristocracia, también pobres diablos, en cierto modo, pero que han conocido en las casas en que nacieron el modo feudal de vida, con sus mitos, sus ideales y sus técnicas. ¿No se observa ahí el contraste que surgirá entre los «isleños» (los primeros españoles llegados a las Antillas, ambientados, radicados, cuyos hijos toman este nombre de «isleños») y los últimos llegados? Hora es de pensar que la verdadera conquista la hacen los «isleños» (los mejores combatientes, hasta el punto de que todavía hoy es defendible la tesis de una masa continental americana conquistada por hombres que pueden ser ya considerados como americanos) y los «recién venidos». No se trata sólo de un litigio entre veteranos y jóvenes reclutas. Por encima de esta oposición, que se resuelve, naturalmente, por el orgullo de los primeros, que se atribuyen, tal vez con justicia, el mérito de las victorias, hay algo más profundo: los primeros son campesinos que buscan en América o una rapidísima fortuna o una nueva patria que les ofrezca esperanzas de vida mejor que la dejada en la patria antigua. Para los otros el problema es el de reconstruir los esquemas de una vida, que sólo la regla de la primogenitura les había negado. Así, en América —suelo virgen—, aquel mundo feudal, que en Europa había recibido los primeros golpes, encontrará nueva vida,

nueva fertilidad. Ciertamente, el que es lícito llamar «feudalismo americano» se encontró en una situación parcialmente distinta del europeo. Por una parte tuvo la ventaja de que los sometidos sobre los cuales ejercía sus derechos eran racialmente diferentes, religiosamente por evangelizar, inferiores (en relación, claro está, con un «standard» europeo) en numerosas técnicas: esto le permitió establecer relaciones de opresión especialmente inflexibles y duraderas. Con el paso del tiempo todo ello representó una serie de puntos de apoyo singularmente importantes en el plano de la producción. Pero, por otra parte, la lejanía de la metrópoli impidió a los grupos que detentaban el poder en América intervenir en la gestión de la economía de distribución (esto es, del comercio) de los productos de origen americano en Europa y de los bienes europeos en América. Así todo beneficio tiene que salir de las relaciones de servidumbre que ligan al indio con el conquistador. Aun cuando luego estas relaciones de dependencia personal serán formalmente abolidas, la situación feudal, de hecho, persistirá; por medio del sistema de deudas del obrero agrícola o artesano, la servidumbre del indio seguirá siendo un hecho real.

El carácter «feudal» de la vida americana de los comienzos puede también encontrarse en sectores ajenos a la estricta esfera económica. Así, en el plano político, hay que registrar que un signo del feudalismo —que en España (como, por lo demás, en toda Europa), aun manifestándose, no había alcanzado nunca el punto crítico de explosión— se observa en las abiertas rebeliones contra el soberano. La América española —y sobre este aspecto nunca se ha insistido bastante— presenta todo un estallido de revueltas: desde la famosa de Pizarro, Carvajal y Cepeda en el Perú (1544) a las de los hermanos Contreras en Nicaragua (1550) o de Lope de Aguirre en Venezuela (1561) o de Martín Cortés en México (1565). No se trata de hinchar algunos episodios esporádicos, aunque importantes. Recuérdese que la idea de coronarse reyes atravesó la mente de Martín Cortés y la de Pizarro; pero no hay duda de que estas revueltas —y muchas otras que no se citan aquí— revelan que ciertos gérmenes de anarquía feudal habían encontrado, al cruzar el Océano, fuerzas nuevas y clima favorable. Por lo demás, habrá que recordar los numerosos casos de comandantes y de altos funcionarios que, sin llegar a la rebelión declarada, se niegan a abandonar el cargo que ocupan, incluso ante órdenes procedentes de la metrópoli. Reducción del poder central, exceso del poder periférico, que encuentran su expresión en un dicho muy extendido: «Dios está en el cielo, el rey está lejos, yo mando aquí.»

Este mundo de los «conquistadores» es, sin duda, muy ex-

traño. Viejas ideas perviven en aquellos hombres que, ciertamente, han experimentado la fascinación de las antiguas leyendas caballerescas medievales, que, precisamente en aquel tiempo, alcanzaban gran difusión gracias a la imprenta. Irving A. Leonard ha demostrado la influencia sobre los conquistadores de libros como *Amadís de Gaula* o *La historia del caballero de Dios que avia por nombre Cifar*. Pero más aún que a estas lejanas influencias habrá que referirse a la persistencia del espíritu de la guerra de «Reconquista», que en España había durado hasta finales del siglo XV. También en América el grito de guerra sigue siendo «¡Santiago!», los templos indígenas suelen recibir el nombre de «mezquitas», los españoles continúan siendo los «cristianos», y, en general, «cuando se quiere establecer una comparación entre las curiosas costumbres de los indígenas con las de otros pueblos, se recurre habitualmente a los moros», como dice José Durand. (*La transformación social del conquistador*. México, 1953.) En Brasil a los indios se les llama «mamelucos». Nos encontramos, pues, ante una prolongación de los viejos motivos de lucha «nacional» en las campañas de conquista. ¿No se hacen, acaso, los repartos de tierras en América recordando que, en la época de la Reconquista, el rey distribuía a sus soldados las tierras liberadas del dominio musulmán?

IV. CARACTERES DE LA COLONIZACION ESPAÑOLA

Pero en el nuevo mundo el viejo motivo de «oro, gloria y evangelio» actúa en situaciones mucho más complejas que las «nacionales» precedentes. En primer lugar, los españoles de América son hombres que han quemado las naves. De los primeros conquistadores sólo unos pocos volvieron a la patria. Los más se quedaron en América, quisieron quedarse en la tierra por ellos conquistada. Tan hondas son las raíces que, en algunos casos, para hacerles regresar a España hay que amenazarles con el máximo castigo.

Quedarse significa reconstruir todos los cuadros sociales, empezando por la familia. Hasta 1513 está rigurosamente prohibido a los soldados españoles casarse con indígenas y, por otra parte, hay pocas españolas. Al margen de prohibiciones y carencias, téngase en cuenta la extendida persistencia de vanos prejuicios de «limpieza de sangre» y se comprenderá que la estructuración del tejido familiar fue extremadamente difícil y lenta. Durante mucho tiempo el concubinato fue la única relación aceptada entre españoles e indias. Se ha insistido mucho sobre el hecho de que estas primeras compañeras de los con-

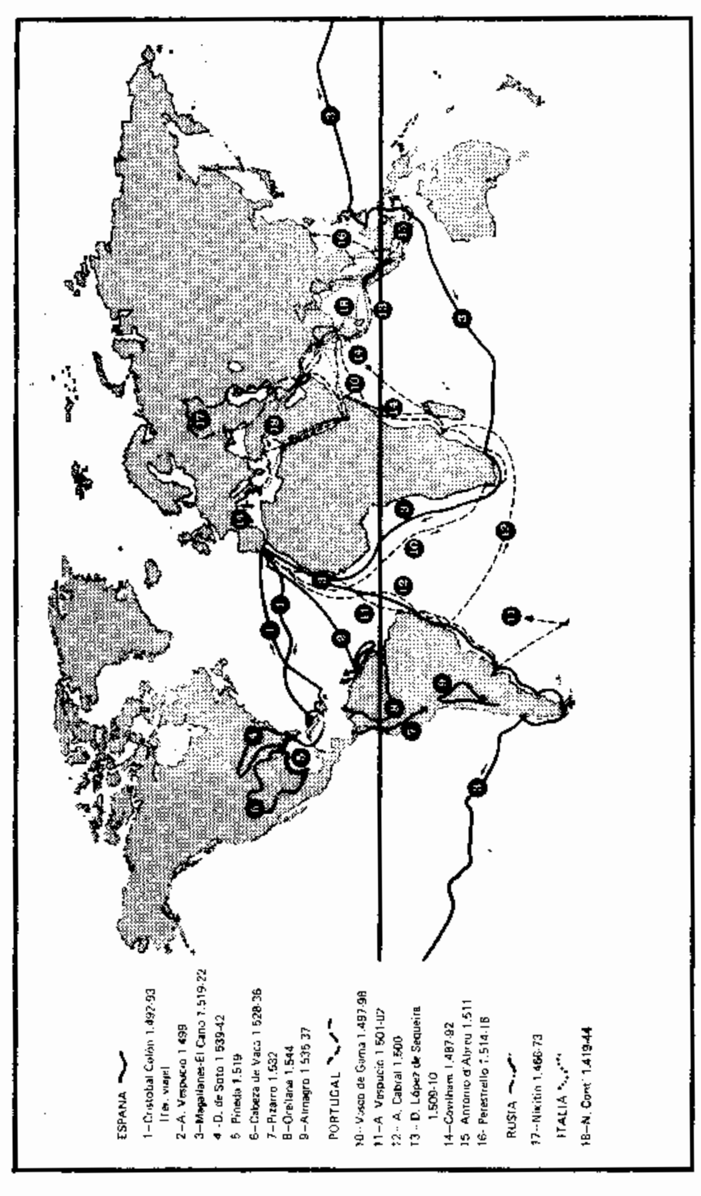


Fig. 10. Descubrimientos y viajes en los siglos XV y XVI.

quistadores eran, a veces, ofrecidas como regalo por sus propios padres, pero esto no elimina el hecho de que durante más de medio siglo los españoles se sentían atraídos y trastornados no sólo por el maravilloso Eldorado, sino por un fuego de lujuria, que satisfacían mediante la creación de verdaderos harenes. Así pudo sostenerse, con cierta exageración, la tesis de que un extendido erotismo fue el resorte determinante de la conquista de América. Exageración, sin duda, pero la historia de vergüenza que aquellas relaciones dejaron fue, tal vez, el elemento más negativo en los futuros contactos entre comunidad indígena y comunidad blanca. Los hijos nacidos de aquellas uniones, los mestizos, aunque a veces adoptados por los padres, se encontraron, en el fondo, fuera de ambas comunidades. Aquella gran figura del mundo hispano-indio, grande y agudo escritor, que fue el Inca Garcilaso de la Vega, representó la toma de conciencia más profunda de aquella penosa situación. Después, pasada la oleada de las uniones ilegítimas —en parte porque la costumbre de la amante india en la casa del señor persistió durante mucho tiempo—, el español se unirá con su compatriota. La unión que crearán será de tipo rigurosamente español, con todos los principios de la familia española. Pero las fallas se manifestaron pronto: sus hijos vivían en las cocinas, en los patios secundarios, criados por indias, jugando con amiguitos indios y mestizos (estos últimos, a menudo, mediohermanos). Así se formará el tipo del criollo (el español nacido en América, que tantos rasgos peculiares presenta respecto al español de España).

Y en la cocina se realiza una de las más profundas ósmosis entre mundo indio y mundo blanco: los españoles (y con ellos toda Europa) adoptan, en plazo más o menos breve, muchos elementos de la cocina india: patata, cacao, ananás (los españoles resistirán sólo ante el maíz, que adoptarán muy lentamente), dulces, conservas, platos indios... Y no se trata, naturalmente, de un camino de dirección única, porque los españoles también llevarán al nuevo mundo productos (trigo, naranjas, aceitunas, espárragos, apio, escarola, ovejas). Otro signo de unión se manifestó en la lengua. No nos referimos sólo a la introducción de palabras indígenas corrompidas en el español, ni a ciertas peculiares inflexiones de pronunciación, imputables, acaso, a la influencia del mundo lingüístico indio. Más bien habrá que pensar que la influencia de las estructuras lógicas de las lenguas indígenas, aprendidas desde la infancia con nodrizas y compañeritos de juego, debió de persistir y crear las posibilidades de construcciones de frases que revelaban lejanas huellas. (Por lo demás, aún hoy no es difícil observar el fenómeno en la lengua hablada también por los blancos en

muchos países de América con fuerte porcentaje de población india.)

Estas comunidades españolas organizadas en familias no tardan en constituir ciudades, especialmente donde hay posibilidades de riquezas rápidas (zonas mineras, por ejemplo). La ciudad americana, tal como hoy podemos verla aún, parece el fruto de la decisión de los primeros habitantes de situarla en un cuadro geográfico lo más semejante posible a un rincón de España; desde este punto de vista, puede decirse que los conquistadores no buscan tierras nuevas, sino tierras semejantes a la vieja patria. La arquitectura, ciertamente, experimenta influencias dictadas por las clases de materiales de construcción disponibles en cada lugar o por las peculiares contingencias geográficas, pero el esquema español es innegable en las diferentes construcciones. Sin embargo, el conjunto es nuevo: la rígida geometría de las calles que irradian del centro, de la plaza de armas, donde se levanta la catedral, a un nivel ligeramente más alto que los edificios de las oficinas públicas y que la residencia de algunos próceres, es de tipo netamente «americano». Pero, en realidad, a comienzos y durante todo el siglo XVI estas «ciudades» son, más que otra cosa, simples aglomeraciones, en las que sigue predominando claramente el carácter rural. El divorcio entre las tres comunidades resulta, acaso, evidente en la ciudad: los hábitos de los tres grupos étnicos (y en buena parte sociales) representarán evidentes fracturas que, en la dirección del indio al mestizo y al blanco, no se anularán nunca (más a menudo el mestizo logrará acercarse al blanco).

El supremo intento de amalgama corrió a cargo de la religión: construcción de iglesias, conventos, capillas privadas, extraordinario florecimiento del arte religioso en las escuelas de Quito y Cuzco... Signos inequívocos de la gran influencia de la religión católica en el nuevo mundo. Además, ¿no se convirtieron los conventos en el centro de la vida social de las ciudades? La población blanca se reunirá en ellos para mil festividades, pretexto para alardes de elegancia y causa de conflictos y duelos por cuestiones de precedencia; la población india acudirá para recoger la «sopa de los pobres». Pero si la religiosidad, con sus pompas, sus fiestas, sus ritos externos, representa un signo de comunidad para todos los ciudadanos, la religión —como hecho profundo— no llegará a crear una verdadera unidad, porque, para los españoles, la religión es, durante toda la vida, esencialmente signo externo, que se concreta en algo dramáticamente sincero sólo en el momento de la muerte, el único momento de la verdad. Para los mestizos, la ruptura profunda se produce ya en la constitución de la

familia, que rompe con el esquema católico de la superioridad terminante del hombre sobre la mujer. Los indios, por último, vivirán toda una vida de sufrida (y ambigua: los viejos cultos subsistirán durante mucho tiempo) religiosidad, de esperanza; pero la muerte es para ellos —como demuestra toda una literatura indígena que por ser poco conocida no es menos reveladora— sólo el comienzo de la nada:

¿Qué es, en fin, esta vida?
Los caminos se han perdido,
Todos los que ofrecían refugio han muerto.
¡Todo, todo ha terminado!
(Poesía quechua del período colonial.)

Así, todos los intentos de fundar *una* sociedad no son más que apariencias. Y más aún: la frustrada creación de la unidad provoca rupturas incluso en el seno del propio grupo blanco. Baste recordar las polémicas entre dominicos, por una parte —sinceros, honestos, decididos defensores, en general, de los derechos de los indios—, y las demás órdenes religiosas (especialmente franciscanos y jesuitas), por otra. Al releer hoy las fases de aquella lucha, en la que no había golpes prohibidos, nos quedamos aterrados. Además, hay un signo externo, concreto, que es el de la pobreza (relativa, desde luego), que aún hoy revelan las iglesias de los dominicos en América: las ricas limosnas, los legados abundantes nunca eran para ellos, sino para los franciscanos y los jesuitas, defensores —con su reprobación de la inferioridad del indio— de los intereses de los grandes propietarios, que en ellos encontraban apoyo para mantener en condiciones inhumanas a masas de infelices y para «poner en paz» su conciencia.

Si insistimos tanto en el fracaso del intento de construcción de una unidad social no es por consideraciones de índole cultural. Hay algo más. Si en siglo y medio murieron cerca de ocho millones de indios (cifra inexacta, desde luego, pero atendible) en los trabajos de las minas de plata de Potosí, esto no sólo es grave en el plano moral, sino, sobre todo, en el de las consecuencias prácticas que han llegado hasta nuestros días.

Es evidente que donde la conquista se afirmó de un modo más claro, más independiente de cualquier clase de freno, fue, sin duda, en el aislamiento del campo. Allí, las relaciones entre el blanco conquistador y el indio sometido se plantearon en términos de una dureza despiadada: de esto se encontrará una prueba evidente en el hecho de que en muchas regiones, cuando las condiciones generales y climáticas lo permitían, se recurría

a los esclavos negros para sustituir a los escasos trabajadores indios. Se introducía una nueva variable en el sistema social y económico del mundo americano que no vamos a examinar aquí, porque no alcanzará verdadera importancia hasta época posterior al período que estamos estudiando.

En el continente americano, pues, se constituye un nuevo mundo, pero —insistimos mucho sobre esto— no es un mundo creado de la nada: la matriz española puede rastrearse por doquier. Por otra parte, ¿cómo podría ser de otro modo? Suceden a los aventureros y a los campesinos de la fase del descubrimiento los «hidalgos pobres», desheredados hijos menores de familias nobles, expresión de todo un patrimonio de ideas, modos de vida, ideales, sueños que, para resumirlos, no pueden bautizarse mejor que con la palabra «hispanidad». Es difícil trasladar a otra lengua el sonido bellísimo de algunas páginas o frases de cronistas españoles de la conquista, pero no es sólo por una cuestión lingüística, sino porque en ellas está España, la orgullosa dignidad, la dureza y, al mismo tiempo, la nobleza de carácter de los españoles.

V. EL IMPERIO PORTUGUES

El esbozo del mundo hispanoamericano trazado en las páginas precedentes no puede aplicarse a la conquista de las otras partes del mundo que los propios españoles, y sobre todo los portugueses, están llevando a cabo al mismo tiempo. Desde Lisboa a Macao, el camino es largo. Tal vez sea conveniente ofrecer un esbozo de aquella marcha, de aquella expansión portuguesa hacia el Océano Indico e incluso al Pacífico. La conquista de la costa occidental de Africa fue lenta, metódica, progresiva: duró décadas y más décadas. Pero inmediatamente después del paso del Cabo de Buena Esperanza los portugueses se lanzaron con entusiasmo, ya sin precauciones, a aquellos espacios terrestres y marítimos verdaderamente inmensos. Su propia inmensidad es signo y causa de la dificultad que se ofrecía a cualquier clase de estructuración.

Es fácil, sin duda, establecer una cronología de las fechas más importantes de la conquista portuguesa del Océano Indico. Pero, ¿cuál sería su utilidad? Más útil nos parece el tratar de seguir las etapas verdaderas, profundas, y los esfuerzos llevados a cabo en el intento de organizar las nuevas instalaciones. Ciertamente, se construyen castillos, se estrechan alianzas con los principados locales e incluso con grandes y poderosos soberanos (por ejemplo, con el Sofí de Persia, útil aliado contra el turco), se organizan bases en el Océano Indico

y en el mar Rojo, en los que llegan a construirse, *in loco*, navíos y armas. Pero vistas las cosas de cerca, se observa que los resultados son menos profundos, tienen menos raíces de lo que a primera vista puede parecer. En efecto, la presencia portuguesa se caracteriza por un estado de guerra permanente: guerra contra las poblaciones locales, guerra contra los egipcios y, además, guerra —directa e indirecta— contra los turcos. En 1505, Francisco de Almeida toma el mando de la escuadra naval para el Indico y, al mismo tiempo, la dirección de los establecimientos comerciales: unidad de mando que nos parece extremadamente reveladora. Se organiza la guerra —que luego seguirá también bajo el mando de Alfonso de Alburquerque— contra los potentados locales y contra los numerosos corsarios. Sus primeros frutos son la conquista de Socotora y Mascate (1507), Ormuz (1508) y Diu (1509). Todos éstos son puntos esenciales en los que los portugueses darán muestras de un extraordinario sentido de vitalidad o, mejor dicho, de supervivencia. Pero, al mismo tiempo, todos los puestos pequeños establecidos en Omán serán rápidamente abandonados, porque son insostenibles. La autoridad nominal del rey de Portugal permanecerá en ellos, pero será sólo una sombra, porque, de hecho, los portugueses se verán obligados a replegarse a Sohar, Matara, Karjat y Mascate (sólo este último es un verdadero puerto). «Necesitarán casi un siglo para circundarla de sólidas murallas y proveerla de una ciudadela. La plaza habría podido ser para ellos una base de primer orden; desgraciadamente, esta ocupación, y con mayor razón las otras minúsculas guarniciones de Omán, no supusieron ninguna ventaja efectiva. Sin medios asegurados, sin abastecimientos, sin contactos con sus compatriotas, estas plazas degeneraron rápidamente y apostataron: las pequeñas fortalezas se convirtieron en refugio de criminales y piratas... Las autoridades portuguesas, poco a poco, acaban por ignorarlas. Las naves portuguesas apenas se atreven a hacer escala en ellas» (Kammerer). Esto es válido para Mascate y para Omán, pero no es difícil extender y generalizar ampliamente estas conclusiones.

No se vea en lo que precede una disminución del valor de la epopeya portuguesa. Una vez más el verdadero problema consiste en el replanteamiento de una epopeya. En lo que deseamos insistir —para rechazar una interpretación demasiado extendida— es en que esta epopeya portuguesa no ha sido fácil; en principio se encontró con las galeras egipcias, y después de 1517 con las turcas, con oposiciones de potentados locales, con piratas, con dificultades materiales de navegación. Entre 1497 y 1572, de 625 unidades portuguesas que zarparon en dirección a las Indias Orientales sólo 325 volvieron a Lis-

boa. Si se suman los gastos para el mantenimiento de las bases y fortalezas en el mar Rojo y en el Océano Indico y para el sostenimiento de naves en esos mares, se tendrá una idea de la magnitud de los sacrificios necesarios para la expansión portuguesa. No hay duda de que esto dio sus frutos, pero evitemos el resumirlos en el viejo lugar común del final del Mediterráneo: este último aún tendrá muchos años de próspera vida. Ciertamente, no puede negarse que los portugueses lograron poner en los mercados europeos considerables cantidades de especias baratas, pero es una forma un poco parcial de ver el problema ésta de dejarse deslumbrar por algunas canastas más de especias (o por unos millares). En realidad, el comercio del Mediterráneo con Levante (y, a través de Levante, con el Extremo Oriente) no es sólo un comercio de especias: también coral, sedas, alfombras, perfumes, perlas y pieles; y las fuentes esenciales de estos productos escapan, en buena parte, al dominio de los portugueses. Además, incluso en el campo de las especias lo que ellos logran acaparar, esencialmente, es la pimienta, pero las plazas europeas no demandan sólo pimienta, sino todo un surtido completo de especias: canela, clavo, nuez moscada y... pimienta. Verdaderamente, los portugueses no consiguieron poner sus manos más que sobre esta última (de calidad mediocre en su mayoría y, además, condenada a hacerse peor a causa de las travesías de la larga navegación). ¿Se trata, pues, de un éxito? Sin duda alguna, si llamamos éxito a la creación de una red de «bases» mercantiles a través del mundo, a la «democratización» de un producto determinado, al hecho de obligar a viejos enemigos comerciales a abandonar un monopolio y a transigir. Pero las limitaciones persisten: es un imperio filiforme que no consigue morder en la masa continental de los países a cuyas costas llega. Este carácter, por lo demás, no se presenta sólo en los dominios de las Indias Orientales. La situación será muy semejante en las costas africanas y en las americanas. ¿Es sólo una casualidad que el Brasil de hoy no esté todavía completamente explorado y que sea uno de los países americanos de más limitada penetración interna? Precisamente esta escasa penetración, esta conquista marginal de tierras, ¿no será uno de los factores esenciales que obligarán a los portugueses a crear economías de base no feudal —como los españoles—, sino directa y francamente esclavista? Por una parte, en Africa, inmensas e inagotables reservas de brazos; por otra, especialmente en las costas brasileñas, explotación masiva del trabajo forzado. No nos perdamos en consideraciones de orden moral y pensemos que todo el dinero invertido por los portugueses en la compra de esclavos representó una enorme inmovilización de capital, lo que,

a nuestro parecer, hace aún más elocuente el extraordinario resultado que los portugueses alcanzaron inmediatamente —desde el principio— en la gestión de un auténtico monopolio del azúcar (que, ciertamente, no alcanzará su apogeo hasta mucho después).

Hemos estudiado hasta aquí los aspectos que nos han parecido más relevantes de la presencia ibérica fuera de Europa.

Pero la importancia y el extraordinario peso de la expansión ibérica no debe hacernos olvidar que en aquel tiempo franceses e ingleses comienzan a asomarse, aunque tímidamente, a las costas de los mundos nuevos. Son pescadores atraídos por los riquísimos bancos de Terranova, pero aparecen también signos reveladores de preocupaciones más profundas. Así, Giovanni Caboto inicia, ya desde finales del siglo XV, sus viajes de descubrimiento y de explotación de las costas septentrionales de América. No creemos que deba atribuirse a estos movimientos una importancia exagerada, pero deben tenerse en cuenta, sin duda, para comprender cómo la vocación imperial francesa e inglesa se fue formando con el tiempo y no estalló *ex abrupto*.

Ciertamente, hoy no podemos tener una plena conciencia de toda la destrucción de valores —morales, artísticos, sociales— que significó la expansión europea en el mundo ya desde sus comienzos. No es un juicio moral, es una comprobación de hecho. Pero esto no excluye el que, como hemos dicho al comienzo de este capítulo, aquélla fuese, quizá, «la más extraordinaria aventura de la historia de Europa».

8. Religión y sociedad en la segunda mitad del siglo XV

I. PAPADO Y CRISTIANDAD

Tras la larga crisis del poder imperial en Europa, y mientras iban afirmándose, poco a poco, las distintas monarquías occidentales, el papado había logrado salvaguardar e incluso incrementar su potencia. Ni siquiera las perniciosas vicisitudes del Cisma, o las interminables sesiones de los grandes concilios de la primera mitad del siglo XV, habían perturbado su autoridad profundamente. El papado, en fin, está considerado como uno de los polos centralizadores que tratan de afirmarse en Europa sobre la declinante nobleza feudal, sobre las numerosas ciudades libres que apenas tienen fuerza más allá de sus propias murallas y frente al ya ineficaz Sacro Imperio Romano. Desde hacía algunos siglos el poder pontificio había sido religioso y político a la par, y continuó siéndolo después de 1450. Pero también es cierto que, además de la tendencia a una hegemonía cada vez más clara, elementos nuevos intervinieron para caracterizar en el curso del siglo XV la fisonomía y también la función eclesiástica del papado.

Ante todo, aun habiendo salido victorioso de la lucha con las asambleas conciliares, el obispo de Roma había concebido una tenacísima aversión contra ellas. Era natural, y en cierto modo era también una de las consecuencias de su triunfo. Precisamente porque aquellas asambleas habían intentado obstinadamente limitar y circunscribir la autocrática autoridad del papa, éste reaccionó tratando no sólo de ampliarla y hacerla cada vez más sólida, sino hostilizando y persiguiendo las sucesivas veleidades conciliares y negándose incluso a dar acogida a las exigencias planteadas por los Padres reunidos en Constanza, en Basilea y en otras partes. Esta especie de «complejo» de la Curia y de su jefe se manifestó en muchos aspectos y tuvo notables consecuencias sobre la vida de la Iglesia. Puede decirse que esta actitud pontificia constituyó una de las más fuertes condiciones preliminares al creciente divorcio entre el jefe de la jerarquía eclesiástica y la comunidad universal de los fieles. Naturalmente, las tendencias conciliares, por su parte, no se extinguieron por el solo hecho de ser obstaculizadas, ni menos aún se resolvieron los problemas que ellas habían intentado afrontar. De un decenio al otro se profundiza, por tanto,

la separación de los poderes eclesiásticos locales del central y se atenúa progresivamente el necesario intercambio vital de hombres entre ambos.

Por no hablar más que del extendido anhelo de una reforma de la Iglesia, la elección de cada papa hacía renacer periódicamente las esperanzas de verla realizada, o iniciada seriamente por lo menos. Una razón —y no la menos importante— de la escasa sensibilidad pontificia a aquella exigencia era precisamente que la reforma propugnada tenía que efectuarse, para ser eficaz, tanto *in capite* como *in membris*. En este aspecto, es sintomático el compromiso, cada vez más preciso y severo, que en los distintos cónclaves estipulaban entre sí los cardenales, sobre todo después de la muerte del español Calixto III (1455-1458). Aquellos pactos tendían a reorganizar la Curia romana y el gobierno de la Iglesia en un sentido menos absolutista, a dar mayor importancia al colegio cardenalicio en la gestión de los asuntos eclesiásticos, así como en la prosecución de la cruzada contra los turcos y en la reforma propiamente dicha. Sin embargo, ninguno de los papas sucesivos mantuvo el compromiso estipulado previamente, empezando por Pío II, que declaró que deseaba mantener la promesa sólo en la medida en que no atacase el honor y las prerrogativas de la Santa Sede (cfr. cap. 2, I). La radical repugnancia pontificia ante cualquier decisión que antes hubiera sido adoptada en el ámbito conciliar se manifestó incluso en el campo dogmático. En efecto, aunque los obispos de Roma, en aquel período, no eran personalmente contrarios a la proclamación de la inmaculada concepción de María, se mostraron reticentes ante aquella forma de culto, al haberse declarado favorable al nuevo dogma el Concilio de Basilea, y se abstuvieron de sancionarla.

En la segunda mitad del siglo XV pueden advertirse dos fenómenos mayores: el reparto efectivo de los poderes y de los bienes de la Iglesia cristiana entre la Curia de Roma y los distintos potentados de Occidente, de una parte, y de otra, la persistencia y el agravamiento del malestar espiritual y moral en la comunidad de los creyentes. Estos dos fenómenos, que se habían ya delineado claramente en el siglo XIV, y en especial durante el período del Cisma, se concretan y se agudizan ahora. Las enormes ambiciones territoriales y estatales de los nuevos pontífices corresponden plenamente a las tendencias contemporáneas análogas de las diversas dinastías, pero hacen también que el prestigio moral y, en consecuencia, político del papado fuera de Italia disminuya visiblemente, hasta el punto de dejar el campo libre —de distintos modos y formas— a los absolutismos nacionales. Ahora bien, en realidad no podía esperarse que unos príncipes y unos soberanos, aunque «cató-

licos» o incluso «cristianísimos» prestasen a los fieles una atención más evangélica y espiritual que la que habrían debido consagrarles los pastores eclesiásticos. Se trataba, ante todo, de una lucha de poder económico-político, porque en la sociedad europea del siglo XV la organización eclesiástica era precisamente uno de sus principales instrumentos. Papas y reyes continuaron haciéndose concesiones recíprocas, con menoscabo tanto del clero como del culto y de la parte más sana de las creencias.

Es un hecho innegable que los príncipes obtienen, casi en todas partes, el derecho a disponer de los beneficios eclesiásticos, a nombrar los prelados y a imponerse como intermediarios obligatorios entre la Curia romana y el clero local. En líneas generales, cuanto más se dedica el pontífice a los asuntos italianos, menos fuerza tiene para cuidar de la calidad de sus ministros más allá de los Alpes y de los mares. Y entonces las luchas por conseguir cargos y prebendas eclesiásticas se hacen más patentes, más feroces, más escandalosas también y, en todo caso, cada vez menos beneficiosas para la que habría podido ser la vida cristiana. Téngase en cuenta que, por ejemplo, a pesar de la bula de Nicolás V (1447-1455) en favor de la candidatura de Ambrosio de Cambrai al obispado de Langres, un alto funcionario real ordenó a los canónigos, en nombre de Carlos VII, que elevasen al solio episcopal a un magistrado de su confianza. Aunque el papa, con una segunda bula, había nombrado ya a Ambrosio y ordenado a los canónigos que no procediesen a ninguna otra elección, no tardó luego en ceder y en resignarse ante el poder laico. Pero tales fenómenos no eran exclusivos del galicanismo francés. En España, donde Fernando e Isabel figuran como los más fuertes campeones de la fe, la situación, aunque por motivos muy diferentes, ya no es favorable a la independencia efectiva de la Iglesia. En ningún otro país de Europa se convierte la religión en instrumento del poder principesco de un modo más acusado que en el vasto reino ibérico, aunque la causa radique en una situación que allí lo hacía más posible que en otras partes. En efecto, los soberanos de Aragón y de Castilla hacen de la religión el pilar ideológico y el medio despiadado de la unificación de España. Primero, a expensas de la numerosísima comunidad hebraica; después, de la árabe y morisca, y, por último, de un modo más amplio y permanente, de los españoles todos.

Las dos monarquías occidentales limítrofes ofrecen dos aspectos extremos, pero en realidad complementarios, de la situación general de la Iglesia fuera de Italia: de un lado, la confusión; del otro, una disciplina sofocante. Un juez de la región de Forez pudo decir a los Estados Generales de Tours de 1484

que bajo el largo reinado de Luis XI (1461-1483) se había visto deshonrada toda la Iglesia de Francia por la anulación de las elecciones, por el acceso de indignos a prelacías y a beneficios y por el apartamiento de las personas más idóneas. Pero a comienzos del siglo XVI la situación no había mejorado en absoluto. Un síntoma de ello puede ser lo ocurrido en Poitiers en 1507, a la muerte del obispo de aquella ciudad. El capítulo se encontró dividido en dos facciones, cada una de las cuales, a su vez, se apoyaba en dos partidos opuestos, formados en el seno del clero, del cuerpo académico, de la burguesía y del propio pueblo. Cada facción comprendió que para dominar la elección necesitaba controlar la catedral mediante la fuerza. Así, el 18 de agosto, en la víspera de la votación, dos bandas armadas se enfrentaron ante las puertas del templo. A aquella sangrienta lucha externa —un clérigo perdió la vida en ella— suceden dos días de violentas trifulcas entre los canónigos sin resultado alguno. Una banda de hombres armados penetra de nuevo en el interior, con el consiguiente tumulto, hasta que una de las facciones, poniéndose bajo la protección del rey, elige a su propio candidato. Tras el escándalo, no tardó en seguirse uno de los habituales procesos para impugnar la legitimidad del procedimiento.

En cambio, en los contiguos dominios de Aragón y de Castilla reina un orden mucho mayor, que pronto se consolida bajo el signo siniestro de la Inquisición. Esta magistratura española no debe confundirse con la que se había implantado, a comienzos del siglo XIII, en toda la cristiandad occidental. La Inquisición ibérica fue instituida en 1478 por Sixto IV (1471-1884), a petición de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, para reprimir el criptojudaísmo de los conversos. El nuevo tribunal eclesiástico se distinguió del anterior —cuyos miembros eran, por lo menos indirectamente, de nombramiento pontificio— por el hecho de que los soberanos hispánicos obtuvieron el poder de efectuar por sí mismos el nombramiento de los inquisidores. Como era de esperar, y como Fernando e Isabel deseaban evidentemente, aquella magistratura ejerció no sólo una función «religiosa», sino, sobre todo, una función político-social, y lo hizo desde el principio, con procedimientos drásticos que suscitaron las protestas del mismo Sixto IV. A pesar de esto y de las ulteriores tentativas para atenuar las consecuencias de su propia concesión y para limitarlas, el papa se vio obligado a ceder ante la dura actitud de Fernando, dispuesto incluso a la ruptura con tal de no dejarse escapar de las manos el formidable instrumento de poder recién conquistado. La tradición ha unido el nombre del dominico Tomás de Torquemada al de la terrible magistratura, de cuyo

consejo supremo fue presidente —o inquisidor general— durante quince años (1483-1498). Aunque fue, sin duda, más que rudo, inexorable en nombre de un dogma sin concesiones, el fraile debe ser considerado, sin embargo, como un instrumento, aunque consciente, de la política despiadada e inhumana del soberano español. Por lo demás, éste no tardó en dirigir su sanguinaria máquina jurídico-eclesiástica contra otra minoría étnica: la de los musulmanes del ex reino de Granada, convertidos por la fuerza y luego acusados de criptoislamismo. Cuando, en fin, se trate de enviar misioneros a la América recién descubierta, Fernando —ya distinguido con el apelativo de Católico— llegó a obtener de Julio II los más amplios poderes acerca del empleo del clero en el Nuevo Mundo, de los que se sirvió para sancionar y promover un tercero y más vasto genocidio: el de los indios.

No es necesario trazar aquí un cuadro exhaustivo de las complicidades y de las abdicaciones pontificias ante la invasión del terreno eclesiástico por el poder secular. Pero conviene, al menos, subrayar sus dimensiones en uno de los sectores en que el papado trataba aún de mantener la iniciativa: la predicación y el mando de la cruzada contra los turcos. Excepto en los reinos españoles —para los que la lucha contra los residuos musulmanes formaba parte de la política de unidad nacional y monárquica por ellos perseguida—, el siglo XV, como antes el XIV, es sin duda la época de mayor decadencia en Europa del espíritu de cruzada. La avanzada de los otomanos en la península balcánica, la misma conquista de Constantinopla e incluso las incursiones turcas en territorio italiano —especialmente en Friuli (1476-1478) y en Otranto (1480-1481)— no sólo no indujeron a los potentados de Occidente a coaligarse contra el enemigo «infiel», sino que no incitaron a ninguno de ellos a acoger seriamente las repetidas exhortaciones papales. Por otra parte, el pontífice que más que ningún otro trató de reavivar los fervores de los antiguos cruzados en sus contemporáneos era, a la vez, muy escéptico sobre la posibilidad práctica de ver su deseo hecho realidad. ¿Cómo habría podido ser de otro modo, ante unas experiencias como las que tuvo, precisamente, Pío II (1458-1464)? Mucho más que a combatir a los turcos en Levante, los señores cristianos deseaban dedicar sus fuerzas, reunidas para los fines de la cruzada, a combatirse entre sí o a enriquecerse con pillajes. Ocurrió que una flota reunida con gran trabajo por Calixto III —el fogoso español que al día siguiente de su elección había declarado teatralmente que quería derramar hasta su propia sangre para liberar los santos lugares— se entregó, entre 1456 y 1457, a la piratería. Las embarcaciones armadas por el ar-

zobispo de Tarragona con los fondos de la cruzada, en lugar de dirigirse contra el infiel, se habían dedicado ya en 1456 a practicar también la piratería por cuenta de Alfonso de Aragón, en perjuicio de genoveses y venecianos. Al año siguiente, las galeras de Marsella, instigadas por Carlos VII de Francia, se dirigen, a su vez, no hacia Oriente, sino contra los aragoneses de Nápoles, infestando hasta las mismas playas pontificias, con gran indignación de Pío II. ¿Cómo asombrarse, entonces, de que este último pensase, al menos por un momento, en convertir pacíficamente al cristianismo a Mohamed V (1451-1481), con el fin de adjudicarle después los dominios «usurpados»?

Pacífico sueño de humanista, sin duda, compartido plenamente, además, por el cardenal alemán Nicolás de Cusa. Pero síntoma también de un profundo desaliento y primer indicio de una tendencia a pactar con el turco que los sucesivos papas del siglo XV no dudaron en hacer suya. Por otra parte, la organización financiera de la cruzada seguía métodos expuestos a toda clase de inconvenientes. El impuesto para la expedición era fijado por el propio jefe de la cristiandad, cobrado por sus emisarios y recompensado con cruces e indulgencias. El papa no tenía la mano suave a la hora de exigir el dinero de los fieles: a los eclesiásticos se les señalaba una décima parte de sus ingresos, a los judíos una vigésima y una trigésima al resto de los propietarios. Añádase a esto que no sólo por los hechos que acabamos de mencionar, sino por la evidente exigüidad de las empresas guerreras efectivas, las sumas recogidas —cualquiera que fuese su cantidad— acababan siendo empleadas para otros fines. Esto explica la profunda irritación con que los edictos pontificios eran acogidos en casi todas partes, la acusación —especialmente por parte germánica— de que la cruzada no era más que un pretexto para el fisco romano e incluso la oposición de principio; por ejemplo, la de la Universidad de París, que para protestar contra las colectas, en 1456, envía a Roma una delegación portadora de dieciocho artículos contra los poderes del papa en esta materia, exigiendo la convocación de un concilio. Es casi superfluo añadir que, en estas grandes campañas para la cruzada, se infiltraban predicadores sospechosos y falsos recaudadores, no obstante las precauciones curiales. Así, a las sumas que, a pesar de todo, afluían a Roma o a las arcas eclesiásticas, correspondía una dosis proporcional de descrédito para la jerarquía y para su modo de gobernar a los fieles.

Pero si se centra la consideración de la actividad pontificia al ámbito estrictamente italiano, se comprueba que a ésta no le faltaban argumentos para solicitar dinero a los creyentes.

Como explícitamente afirma uno de los más autorizados defensores de la ideología papal, Pietro del Monte, autor del tratado *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem*, el papa no sólo es el vicario del Señor en la administración de la Iglesia, sino que, por institución «divina», provee *como un rey* a la concesión de beneficios y dignidades eclesiásticas: «Christi vicarius ex institutione divina qua toti Ecclesiae tanquam rex previdet beneficia et dignitates ecclesiasticas his quibus virtutes et merita suffragari cognoverit plena libertate conferre...» Ahora bien, no sólo entre el pontífice y los distintos pueblos de Occidente se interpone ya la acción del poder laico, sino que en la segunda mitad del siglo XV y en la primera del XVI el papa se convierte cada vez más en príncipe y monarca temporal también. En efecto, trata con las otras potencias católicas como soberano italiano, subordinando normalmente las que podrían ser las exigencias de la Iglesia a la afirmación de su propio poder secular, familiar y personal. Envía nuncios o legados que desarrollan una acción más bien política, pero que, en general, obtienen resultados puramente epidérmicos en el plano religioso y disciplinario: desde Nicolás de Cusa en Alemania a Giovanni da Capistrano en Europa Central y a Pietro del Monte en Francia. Entre estos mensajeros suyos, como entre sus otros ministros y representantes, son cada vez más numerosos los italianos, y predominantemente italianos son también los papas, después de Calixto III.

El poder monárquico de la corte romana es, evidentemente, de un carácter un tanto singular. No se transmite de padre a hijo, pero se acumula en los miembros de la familia —sobre todo en los sobrinos—, cuyo jefe es elevado al solio de Pedro. Esta tendencia es evidente a partir del pontificado de Calixto III, de modo que en un período de no muchos decenios se suceden en la máxima jerarquía, por dos veces, los miembros del mismo grupo familiar: Borgia, Della Rovere, Piccolomini y Médici; en seguida vendrán los Farnese y los Carafa. La estructura oligárquica del gobierno de la Iglesia en este período corresponde bien a la fase político-social de la gestión del poder en Italia, el país en que, precisamente, tampoco se consolida una autoridad central o nacional y donde la familia continúa representando la articulación madre de las fortunas políticas, económicas y eclesiásticas todavía por mucho tiempo. El paso del pontificado de una familia a otra no originó, por lo demás, una discontinuidad mayor de la que, por ejemplo, puede observarse en Francia en el mismo período. Los objetivos y los métodos papales de gobierno siguen siendo, fundamentalmente, los mismos: constitución de un verdadero estado pontificio, organización de una sólida economía, decidida intervención

en los asuntos italianos. Ciertamente, un número cada vez mayor de miembros del colegio cardenalicio obtuvo el capelo, insignia de su grado, no sólo gracias a los vínculos de sangre, sino también por simonía o por cálculo político: algunos de ellos se comportaron, desde luego, como disolutos y, por su parte, algunos papas no sólo hicieron ostentación de sus propios hijos, sino que dispusieron para ellos matrimonios principescos. Sin embargo, la burocracia pontificia, incrementando —es verdad— el sistema de la venalidad de los cargos que otros consideraban sagrados, se hizo cada vez más fuerte, articulándose en numerosos organismos y consolidando notablemente la autoridad papal en vastos territorios. Pronto los pontífices imitaron a los reyes contemporáneos suyos, incluso en considerar su dominio mucho menos como patrimonio de San Pedro que como bien patrimonial suyo propio. En los aspectos más esenciales, el estado de la Iglesia se convierte, pues, en un organismo moderno, en el mismo sentido en que esto se afirma de otras varias monarquías occidentales de este período. Aunque totalmente entregados a sus ocupaciones políticas, financieras y estéticas de soberanos, los vicarios de Cristo no descuidaron tampoco las artes de la guerra —o por delegación, como Alejandro VI (1492-1503), o directamente, como Julio II (1503-1513)—, para incrementar cada vez más su potencia. Pero no era necesario que un papa se pusiese a la cabeza de sus propias tropas y capitanease, armado, los asaltos para comprobar que el poder pontificio había sabido convertirse, gracias al abandono por parte de sus jefes de las llamadas funciones espirituales, en el más prestigioso principado de Italia (cfr. cap. 2, I).

Aunque esta transformación del gobierno eclesiástico se desarrolló a un ritmo bastante rápido, es innegable que la sociedad occidental, fundamentalmente, más que adaptarse a ella la promueve, y más que sufrirla la sostiene con su movimiento general. En estos decenios, la religión está cambiando funciones y valores, aunque esto sólo aparece claro hacia mediados del siglo XVI. La Iglesia cristiana como realidad orgánica colectiva, como única y viva comunidad de creyentes, está viniendo a menos, desgastada, ante todo, por el inexorable desarrollo de la Europa occidental. El único poder del que cabría esperar una resistencia era el que se declaraba universal y, al mismo tiempo, religioso: el papado. Pero éste se encuadró tan perfectamente en el proceso evolutivo de la sociedad europea que abandonó sin vacilar las preocupaciones que muchos consideraban aún como suyas: en primer lugar, la reforma de la Iglesia, es decir, el restablecimiento de la disciplina monástica, la represión de los abusos del culto, el saneamiento de las

costumbres del clero y, en especial, la vuelta de éste a su misión espiritual y evangélica. Durante cerca de un siglo las estructuras eclesiásticas, y especialmente sus cabezas más altas, descuidaron mucho tales tareas. El clero, y sobre todo la jerarquía, dedicados desde hacía ya mucho tiempo a las funciones exteriores y administrativas de su ministerio, prosiguieron y desarrollaron esta tendencia. Sólo que de la incertidumbre y del marasmo general que habían caracterizado la sociedad laica durante los siglos XIV y XV estaba surgiendo una nueva organización que se consolidaba, indudablemente, con menoscabo de la sociedad eclesiástica. Esta última, por consiguiente, no tardaría en conocer también una fuerte crisis de adaptación. Síntomas y signos de ella eran la ya iniciada disgregación efectiva de la universalidad cristiana de Occidente, la desarticulación interna del clero y el deterioro de sus funciones colectivas.

II. LOS MALES DE LA VIEJA IGLESIA

Puntos de vista teológico-dogmáticos o moralistas han hecho considerar la conducta del papado de la segunda mitad del siglo XV y de la primera del XVI como contraria a los intereses de la Iglesia. Tales perspectivas presuponen un modelo ideal de la Iglesia misma. Sin duda, lo menos que puede decirse es que en este período los jefes de la cristiandad en general dedican a los valores y a las creencias tradicionales menor atención que sus predecesores, viven de un modo nada evangélico y usan, a diestro y siniestro, de sus poderes, violentando el dogma y la misma moral eclesiástica. A pesar de todo, tales puntos de vista son admisibles sólo a condición de presuponer el cristianismo uno y eterno, fruto de una verdad definitiva e inmutable. La Iglesia del siglo XV, en cambio, no es la de los siglos precedentes, y continúa evolucionando, orientándose más bien, hacia una radical transformación. Ella sigue —con mengua, sin duda, de algunos valores definidos como «religiosos»— el proceso general de la sociedad de Occidente en que está enmarcada, lo experimenta profundamente y también contribuye a él. ¿Se pretenderá que la Iglesia pudo resistir o prescindir de aquel proceso o tal vez que debió «reformarse»? Esto sería una ilícita actitud de censura que nos llevaría a olvidar que la Iglesia estuvo también compuesta y alimentada por hombres, intereses y pasiones exclusivamente terrenales. Piénsese lo que se quiera de los papas o de la Curia romana como ministros de Cristo; como hombres no parecen mucho más merecedores de censura que los príncipes contemporáneos y sus cortes. En realidad fueron sagaces para elevar a efectiva

estructura monárquica su poder, para constituirse sobre una sólida base territorial en Italia y para consolidar su potencia financiera. Esto les permitió más fácilmente el volver a ser centro y guía de una organización eclesiástica restaurada, extremadamente caracterizada en el plano político y social, reaccionaria y asfixiante en el cultural y espiritual, pero duradera y poderosa.

Sin duda puede decirse objetivamente que la Iglesia medieval languidece en casi todos los sectores entre los siglos XV y XVI, y en algunos incluso agoniza. Es casi innecesario hablar de la decadencia —económica, desde luego, pero, sobre todo, disciplinaria— de los conventos, de la ausencia de intereses espirituales predominantes en gran parte de los que ingresan en ellos y que, por eso, están muy lejos de considerarlos como claustros sagrados. La antigua competencia entre miembros de las órdenes mendicantes de un lado, y curas y párrocos de otro, no sólo no disminuye, sino que se hace más aguda a causa del derecho concedido a los primeros por Sixto IV de explicar por todas partes las funciones sacerdotales, así como por la bula *Dum fructus uberes* que en 1478 autoriza a los seguidores del Pobrecito de Asís a aceptar los legados testamentarios. Oportunamente exhortados por una hábil predicación, y víctimas de la óptica purgatorial (cfr. cap. 3, V), los fieles continúan, hasta mediados del siglo XVI aproximadamente, entregando a los eclesiásticos, a la hora de la muerte, una importante porción de sus haciendas, en expiación de los pecados cometidos durante sus vidas. Sin embargo, los párrocos, en más de una región, para garantizarse una segura subsistencia material, establecen con sus feligreses auténticas tarifas, en las que a veces se halla comprendida incluso la confesión auricular. Sin hablar de los numerosos falsos clérigos, a menudo vagabundos, que ejercen la actividad sacerdotal, recuérdese que el proletariado de los curas y capellanes, especialmente en Alemania, se dedica a oficios complementarios o a la simonía declarada. Por otra parte, así como sólo aquellos que tratan de obtener verdaderos beneficios se preocupan de alcanzar en las Universidades los grados necesarios, en el más bajo clero es frecuentísima la ignorancia teológica y litúrgica. Por último, en este período, y como lo prueba indiscutiblemente la más variada documentación, se extiende la costumbre del concubinato de los sacerdotes. Bajo Inocencio VIII (1484-1492), primer papa que honró a sus propios hijos a los ojos de todos, se difunden ampliamente bulas falsas que autorizan las relaciones más íntimas de los sacerdotes con el otro sexo. A pesar de las condenas oficiales, aquellas uniones, numerosísimas en toda la cristiandad, eran admitidas por la opinión

pública. De este modo, y debido también al digno comportamiento de muchos eclesiásticos con su mujer y sus hijos, se preparaba una de las principales innovaciones de la reforma protestante.

A ciertos signos de decadencia de la propiedad eclesiástica, como la renta fija percibida en una moneda que iba desvalorizándose progresivamente, pueden oponerse otros. Por ejemplo, la extensión de los ritos y de las intervenciones remuneradas por los fieles, así como la afirmación de la heredabilidad de los beneficios y de su creciente acumulación. El propio papa llega a sancionar, con la llamada «dispensa», el disfrute, por parte de la misma persona, de tres o cuatro beneficios pertenecientes a la categoría de los incompatibles. Además hay diferencias de un país a otro, y si en Italia es plausible hablar de regresión económica del clero entre los siglos XV y XVI, no lo es tanto en Alemania. A comienzos del XVI no sólo unos cincuenta obispos y unos cuarenta abades ejercen un dominio temporal en el imperio, sino que los dominios de los episcopados y de las abadías alemanas representan entonces una tercera parte del territorio. En este problema interviene también un elemento ulterior de gran importancia, es decir, el carácter cada vez más aristocrático de la jerarquía. Al igual que los representantes del poder laico con sus cargos, los detentadores de grandes beneficios intentan y logran cada vez más mantener en el ámbito de sus familias las prebendas y los cargos más ricos. Hay, además, el aspecto moral de este deseo eclesiástico de lucro que hace escribir a Giovan Battista Spagnuoli (Mantuanus; m. 1516): «venalia nobis templa, sacerdotes, altaria, sacra, coronae, ignes, bura, preces, coelum est venale Deusque». Pero no es menos importante el aspecto social de la apropiación de bienes relacionados con las dignidades eclesiásticas. El fenómeno es mucho más agudo en Alemania que en ninguna otra parte, pues allí los sitiales capitulares se hallan casi reservados a los nobles. Contra la ocupación masiva de las cátedras episcopales alemanas por parte de los aristócratas se levanta Tomás Murner (m. 1537), que considera que aquella invasión de la nobleza en la jerarquía es la causa principal de los males de la Iglesia. Y Juan Geiler de Kaysersberg (m. 1510) califica de locura el preferir para el gobierno de los fieles a quien es de nacimiento ilustre, en perjuicio de quien es, sencillamente, honesto y cuerdo. Sobre el fondo de la ya próxima rebelión protestante, pueden descubrirse también conflictos económicos en el seno de la gran masa del clero.

Sin embargo, acaso no haya que insistir demasiado sobre las costumbres de los obispos alemanes de la segunda mitad del siglo XV y de la primera del XVI. Entre ellos los hay que

no conocen el latín, otros que durante decenios no celebran misa, e incluso quienes, por el hecho de presentarse en hábitos episcopales a una Dieta, escandalizan a sus colegas, que se visten laicamente y llevan más a menudo la espada que el báculo. Los obispos franceses, por su parte, suelen ser, sobre todo, fieles burócratas del rey; cambian de sede, es decir, de título de renta, con extremada facilidad y residen casi siempre en la corte. ¿Y qué decir de los españoles de la época de Fernando de Castilla (1479-1516)? En suma, es válida para casi toda la Europa occidental' la descripción que nos da Juan Butzbach de los prelados inflados de orgullo, vestidos de fino paño inglés, con los dedos cargados de preciosos anillos, pavoneándose en lujosas cabalgaduras y con un numeroso séquito de domésticos con vistosas libreas. «Construyen espléndidas mansiones, en las que, en medio de suntuosos festines, se entregan a las orgías. Los bienes de los piadosos donantes son derrochados en baños, en caballos, en perros, en halcones adiestrados para la caza.» Pero, ¿no era lícito superar la indignación y llegar a verdaderas comprobaciones? Reprochable desde el punto de vista cristiano, si se quiere, y reaccionaria en el plano social, la conducta de aquellos prelados era uno de los signos de aquello en que la Iglesia iba convirtiéndose cada vez más claramente y, en cierto modo, de lo que quería ser. «Sólo una cosa hay en este nuestro tiempo que mucho nos deleita —dice Savonarola a los florentinos en 1493—. Que todo él está adornado y lleno de oropeles. Así, nuestra Iglesia tiene muchas bellas ceremonias externas para dar solemnidad a los oficios eclesiásticos, con bellas vestiduras, con muchos estandartes, con candelabros de oro y de plata, con tantos bellos cálices que es una majestad. Tú ves allí a aquellos grandes prelados con aquellas hermosas mitras de oro y de gemas preciosas en la cabeza, con báculos de plata; tú les ves con sus bellas casullas y pluviales de brocado en el altar, con tantas bellas ceremonias, con tantos órganos y cantores que te quedas estupefacto. Y esos hombres te parecen de gran prudencia y santidad. Y no crees que puedan equivocarse, sino que todo lo que dicen y hacen debe observarse como el evangelio. He aquí cómo está hecha la Iglesia moderna. Los hombres se contentan con estas hojarascas y se regocijan con estas ceremonias, y dicen que la Iglesia de Cristo nunca estuvo tan floreciente y que el culto divino nunca fue tan bien practicado como ahora. Como dijo, una vez, un gran prelado: que la Iglesia nunca estuvo tan rodeada de honores y que los prelados nunca tuvieron tanta reputación, y que los primeros prelados eran obispillos respecto a estos nuestros de hoy.» La conciencia del apartamiento de la humildad originaria era, pues, ya clara para todos, pero,

según los lugares, era más fuerte el partido de los que no querían volver en absoluto a los orígenes y preferían, indudablemente, consolidar su presente éxito en la sociedad.

De un modo análogo era diferente, pero también cada vez más clara en Europa, la aversión de los laicos hacia los eclesiásticos locales o hacia el poder central romano. Menos fuerte que en otras partes en España, era ya muy acusada en Italia, donde adoptaba, sobre todo, las formas de burla desencantada o de crítica abierta, comúnmente verbal, unida por lo general a un distanciado sentido de tolerancia. Mientras en las sociedades francesa y alemana la decadencia del clero daba lugar a una mezcla de preocupación sincera y de ya seria rebelión, en Inglaterra se observaba, desde hacía tiempo, una actitud más madura. Ya con anterioridad, la conciencia civil había surgido en este país con mayor firmeza que en otras partes de Occidente; allí estaba también más vivo en los laicos el sentido de la propia dignidad frente a los eclesiásticos. La figura y la obra de Wyclif habían resumido una situación moral e intelectual muy evolucionada desde la segunda mitad del siglo XIV. Aunque la acción promovida por este teólogo no había desembocado en una vasta transformación de la Iglesia inglesa, y aunque los lolardos no habían logrado constituirse en influyentes comunidades en el curso del siglo XV, en el laicado británico se había consolidado la intolerancia frente a las pretensiones económicas y jurisdiccionales del clero. El sentimiento de separación social entre los fieles y sus pastores, creada por la decidida implantación terrenal del organismo eclesiástico, continuaba alimentando en toda Europa una hostilidad que revestía las más diversas formas, que pronto sería una de las dimensiones en que la reforma protestante se haría realidad. Este divorcio entre la sociedad laica y la clerical era más sensible en Inglaterra que en los otros estados cristianos: no perjudicaba tanto el patrimonio de las creencias como su aspecto externo, pero podía llegar a ser una razón suficiente para una distanciación del ordenamiento romano y de las prácticas o instituciones más ligadas con él.

III. LA PRERREFORMA

Algunos de los que más de cerca han analizado la reorganización eclesiástica que se impuso en los países no protestantes desde mediados del siglo XVI en adelante han sostenido que las avanzadas de tal movimiento se remontaban a antes de la rebelión luterana, y han inferido que, por consiguiente, no había solución de continuidad entre los primeros síntomas del

siglo XV y las más decididas formas del XVI. Aunque puede parecer obvio el recordarlo, es innegable que, en realidad, las creencias cristianas no agotaron su función en el seno de la civilización occidental ni antes de la aparición del protestantismo, ni después de su consolidación. En efecto, no la han agotado ni siquiera hoy. Sin embargo, no es menos evidente que la organización eclesiástica ya no es en Europa una realidad compacta a partir de mediados del siglo XVI, y que su profunda escisión interna guarda un paralelismo con una formación política, económica y social que enfrentará entre sí a los países de Occidente, al menos hasta la segunda mitad del siglo XVII. Sin investigar qué contribución cultural aportó cada sector de la cristiandad después de 1560 y qué funciones desempeñó cada uno, lo cierto es que antes de tal fecha, y más concretamente antes de 1530 *(Confessio augustana)*, las creencias se desplazaron y se desarticularon, pero no se separaron de un modo profundo ni se contrapusieron abiertamente. Por ello, asegurar que no hay solución de continuidad entre el catolicismo preluterano o pretridentino y el posterior es, en parte, equívoco —aun cuando no sea, como también ocurre, tendencioso— y, en parte, vano. Puesto que desde hacía siglos, y cada vez más en el curso del XV, se hablaba y se intentaba «reformar» la Iglesia, es natural que se encuentre una continuidad entre cuanto se pensó hacer o se hizo antes y cuanto se llegó a concretar después. Pero el conjunto de los conatos eclesiásticos anteriores a Lutero pertenecen a la vasta realidad religiosa y social del siglo XV, que comprende tanto las distintas tentativas de enderezamiento disciplinario como las tendencias y los repliegues de la sensibilidad colectiva, la exigencia ampliamente difundida e insatisfecha de un replanteamiento de la espiritualidad o de la reorganización del clero. Esta vasta realidad, profundamente laboriosa en su interior, representa, en el curso del siglo XV, un magma confuso, a veces paralizante y, de todos modos, sin una salida clara. Es demasiado fácil encontrar *a posteriori* los antecedentes de este o aquel fenómeno, e igualmente fácil formular más de un juicio imprudente y desconsiderado. Así, es evidente que de la realidad eclesiástico-político-social del siglo XV brotó en el siglo siguiente la reorganización católica, pero también el replanteamiento protestante.

Además, si se atiende a los antecedentes inmediatos en cuanto tales —tanto a los que se considera que preludian el catolicismo tridentino como a los que se cree que anuncian las posiciones protestantes—, se observa una notabilísima desproporción entre sus entidades y lo que sucedió en Europa después de 1525-1530, aproximadamente. En lo que se refiere más especial-

mente a las creencias cristianas tradicionales, pueden observarse también, como ya se ha dicho, situaciones nuevas y fuerzas en formación; pero hasta el primer tercio del siglo XVI la alta jerarquía eclesiástica, y el papado sobre todo, se mantienen ajenos en gran parte a las tendencias que podrían llamarse de «reforma», comparten sus exigencias sólo esporádicamente y se entregan casi por completo a otras funciones que sumariamente acabamos de describir. Los intentos reformistas, pues, no sólo carecen de coordinación, sino que aparecen como sumergidos en el conjunto de la vida de la Iglesia por fenómenos muy diversos. Además, son de naturalezas tan diferentes que no constituyen en absoluto un modo espiritualmente coherente y orgánico, y tampoco suponen, ni mucho menos, un serio contrapeso a la desarticulación y a la disgregación religiosa de este período, hecha excepción de España. Es preciso subrayar también, a este propósito, los inconvenientes de la óptica de los estudios excesivamente especializados y la necesidad de no considerar ni el protestantismo ni el catolicismo tridentino como realidades únicamente o predominantemente eclesiásticas, susceptibles de ser comprendidas con la casi exclusiva ayuda de factores «religiosos».

Aunque las tentativas de la Iglesia del siglo XV no habrían conducido nunca por sí solas a una reorganización de tipo tridentino, pueden mencionarse algunas de ellas para confirmar este aserto. Por ejemplo, el cardenal Nicolás de Cusa es, sin duda, un obispo reformador; pero, como es bien sabido, su obra de diez años en la diócesis de Bressanone sufrió una serie de descalabros, y a pesar de su energía no logró imponer, como deseaba, la disciplina ni siquiera en los monasterios; al contrario, tuvo que acabar abandonando la empresa, y murió lejos de la grey que le había sido confiada. Hombre no menos decidido a reimplantar la antigua disciplina entre los cluniacenses, el abad Jean de Bourbon, también por las fuertes resistencias que se le opusieron no llegó a resultados más positivos, a pesar de una acción que duró casi treinta años (1456-1483) y de su no menos preeminente posición eclesiástica. Ya hemos aludido al fracaso del legado pontificio Giovanni de Capistrano (m. 1456), que creyó imponerse en Bohemia y en los países limítrofes con los teatrales métodos de predicación y con el autoritarismo exterior y paternalista empleados en Italia. El único alto prelado que verdaderamente consolida el dominio del cristianismo en la sociedad del siglo XV, el cardenal Jiménez de Cisneros (1436-1517), actúa en el único país de Occidente en que la fe, prácticamente, se ha convertido ya en religión de Estado: España.

Ciertamente, no es casual que el catolicismo tuviese una

vitalidad muy particular en un país en que durante muchos siglos se había luchado, al mismo tiempo, contra la dominación árabe y contra la fe islámica. Precisamente, al considerar estas circunstancias, parece poco justificado situar el fortalecimiento nacional de la Iglesia hispana en el mismo plano de los intentos de «reforma» del resto del Occidente. España prosigue la trayectoria de su desarrollo espiritual y social de un modo autónomo, sin notables intervenciones conciliares ni papales. Si en el curso del siglo XVI toma parte en las luchas religiosas del resto de Europa lo hace, ante todo, por razones de hegemonía político-económica, como bien lo prueba la lucha secular que la coalición hispano-habsbúrgica mantendrá contra las potencias protestantes desde mediados del siglo XVI en adelante. A partir de ese momento, la sustancial convergencia de los intereses pontificios con los españoles hará que el papado y la monarquía «católica» por antonomasia estrechen una tácita pero muy sólida alianza para el triunfo común en Occidente. Por el mismo conjunto de motivos, la Iglesia se servirá cada vez más de la aportación de la espiritualidad y de las energías hispánicas para reorganizarse, para mejor oponerse al protestantismo y para reconquistar muchas de las posiciones perdidas. La consolidación, en la parte de Europa que permaneció católica, de la disciplina férrea, de la fuerza exterior y de la mística españolas constituye un fenómeno de primer orden en el que el dinamismo de las creencias se mezcla con el político-monárquico y es una de sus mayores dimensiones.

Cuál era la fisonomía del catolicismo hispánico lo anuncian, en igual medida, la instauración de la Inquisición y el robustecimiento de las estructuras eclesiásticas en España bajo el impulso del cardenal Jiménez de Cisneros, en cuya obra, por otra parte, confluyen múltiples corrientes de la religiosidad española. Vengadora de la fe cristiana, mucho más encarnizada, agresiva e intransigente que la misma Curia, la monarquía de Aragón y de Castilla hizo de la religión, por una parte, un formidable medio de autoritario centralismo y, por otra, estimuló en su seno tendencias análogas, gracias a las especiales condiciones de desarrollo que les ofreció. En el curso del siglo XV, el cristianismo hispánico se impregna también de elementos europeos, italianos y flamencos sobre todo. En efecto, es notable la influencia que en él ejerce la obra de Savonarola, y quizá más aún la de la *Devotio moderna*. Pero se advierte ya el brote de un espíritu de expansión misionera, claramente más acentuado que en los otros países de Occidente. En él se encuentra también una decidida utilización de los medios técnicos y culturales más modernos —como la imprenta y la filología humanística— para una más rigurosa afirmación de la

fe. Todo se pone al servicio de una observancia estricta, intensa y controlada de los deberes eclesiásticos por parte del clero, como de los preceptos litúrgicos por parte de los fieles. Es el mismo hombre, Jiménez de Cisneros, quien verifica la frecuencia de los sacramentos, haciendo el censo de los que en Toledo se abstuvieron de la comunión pascual en 1503, y el que, algunos años antes (1499), había hecho bautizar en masa a cuatro mil musulmanes, había confiscado los libros árabes y quemado una parte de ellos. Es él quien, ya a finales del siglo XV, promueve sínodos para imponer a los curas la residencia, la instrucción necesaria para la predicación, el catecismo a los niños, por un lado, y por otro, en los mismos años y en los inmediatamente siguientes funda la Universidad de Alcalá de Henares (ciudad de su propiedad personal como arzobispo de Toledo). Esta institución agravaba la tradición medieval con su finalidad rígidamente pedagógico-dogmática. La facultad de derecho no formaba ya parte de ella, y la facultad de las «artes» estaba considerada como propedéutica para los estudios teológicos; se trataba, en fin, de un conjunto de enseñanzas dominadas por la teología en el que el derecho canónico figuraba como ciencia eclesiástica. Además, Cisneros no se mostró excesivamente adicto a la escolástica. Admitió que sus tres mayores tendencias —tomismo, escotismo y nominalismo— estuviesen allí simultáneamente representadas, pero promovió el retorno a los grandes maestros de la patrística. Por último, introdujo el estudio del griego y del hebreo. Entre 1514 y 1517 salía la Biblia Políglota Complutense, en la que los recursos filológicos encontrados por el humanismo se ponían al servicio y se subordinaban a la más adecuada puesta a punto de los libros sagrados y del dogma cristiano.

Frente a estas realizaciones prácticas de la Iglesia española, verdadero modelo y preanuncio de la reorganización tridentina, lo que se intenta hacer en el resto de la cristiandad occidental por la reforma no puede menos de parecer esporádico y poco consistente. Es cierto que hay órdenes religiosas que tratan de restablecer su vieja disciplina, como la de los agustinos, de la que saldrá Lutero, y la de los dominicos, sobre todo holandeses. Surgen también órdenes nuevas, especialmente femeninas: las hermanas hospitalarias de la orden tercera franciscana, las carmelitas, las hermanas de la Anunciación. La congregación de Windesheim y la *Devotio moderna* siguen actuando en la zona del Rhin (cf. cap. 3, VII); cofradías como la del *Divino amore* surgen en Italia, donde también se efectúa algún intento parcial de «reforma» humanística. Lo nuevo y lo viejo se entrecruzan en orden muy disperso; la tendencia más fuerte es la rigorista, que pretende restaurar la antigua

severidad e inculcar cada vez más las prácticas exteriores. Los eclesiásticos más activos y más notables en este plano, en los siglos XV y XVI, intentan plasmar un presente y un futuro sobre el molde del pasado, pero insisten mucho más en las «reglas» medievales que en las enseñanzas de la edad evangélica. Hombres como Jan Monbaer (m. 1501) —que articula mecánicamente la mística de Windesheim— y Jan Standonck (m. 1504), el austerísimo jefe de la congregación de Montaigu, propugnan, desde luego, además de una mayor seriedad de costumbres en el clero, una espiritualidad personal y una instrucción sólida, pero sus métodos no se adaptan bien a la nueva sociedad o, por lo menos, a la parte más evolucionada de ella.

IV. LA SENSIBILIDAD POPULAR

Totalmente atento el papado a la consolidación de su dominio temporal, así como al de su propia autoridad jerárquica, entregada la parte más vigilante del clero a la reorganización del clero mismo, la influencia de los eclesiásticos sobre los fieles disminuye en este período. Los pastores que permanecen más próximos a su grey se ocupan muy poco de cultivar su espíritu y se dedican a plasmar y a mantener su práctica cristiana. Pero ésta prescinde ya cada vez menos de una sensibilidad emotiva y vulgar. Simultáneamente, la *élite* laica desarrolla de un modo decisivo su propia conciencia crítica respecto a la Iglesia y también a la religión que ésta representa, y comienza a percibir un sentido nuevo, predominantemente ético-individual, de la religiosidad. Esto origina un divorcio acentuado entre las multitudes, de una parte, y —aunque desde posiciones distintas y bien diferenciadas entre sí— varias *élites* eclesiásticas y burguesas, de otra. En efecto, no puede negarse que la piedad cristiana permanece vivísima en las masas, pero aparece a menudo canalizada en sus peores tendencias por un clero que saca provecho de las mismas y que no sabe reaccionar ante ellas.

El vasto campo de la piedad popular del siglo XV se halla muy lejos de estar suficientemente explorado, y por ello nos vemos obligados a subrayar fenómenos en apariencia bien conocidos, en espera de un análisis sistemático y coherente. Por ejemplo, ¿cómo no hablar de las indulgencias? Y, desde luego, no sólo y no tanto para evocar la explotación de los fieles por parte del clero que ellas representan, sino por el conjunto colectivo de actitudes mentales y de costumbres que indudablemente acompaña a su práctica, así como por sus reflejos

económicos. En este mundo «cristiano» de los siglos XV y XVI la indulgencia sirve no sólo para estimular la construcción de la nueva basílica de San Pedro, en Roma, sino también para levantar diques contra la amenaza del mar. La indulgencia es una verdadera forma de la piedad colectiva, un modo seguro de captar la adhesión de los fieles, un instrumento casi inagotable para seducir la emotividad de las masas, convencidas de que gracias a ellas alivian no sólo el peso de sus pecados, sino también el de los muertos, a los que se supone expiándolos en el purgatorio. Vieja práctica, desde luego, pero progresivamente incrementada y extendida ahora, como por irradiación, desde Roma y desde cada centro diocesano; forma de devoción de múltiples aspectos en la que la intención moral no se separa del provecho económico de unos pocos y de la credulidad de la multitud. Observaciones análogas valen para las peregrinaciones y los jubileos. Hay que advertir, por otra parte, que de estos años (1476) precisamente es la bula papal que sanciona la «legitimidad» de aplicar la indulgencia a las almas de los difuntos *per modum suffragii,* y que mereció el consenso de la mayor parte de los teólogos. Además de las grandes afluencias de los peregrinos a Roma, y de los continuos viajes a Tierra Santa, no hay santuario o reliquia que no constituya, por lo menos, una meta regional y periódica para el desplazamiento de los fieles.

Raras veces se ha visto la espiritualidad occidental tan difusamente mezclada de seriedad y pintoresquismo, de pasión y de artificio, de rigor y de ligereza. Y, ciertamente, no es éste el último de los motivos que han conducido, de un modo más natural de lo que en ocasiones parece, a una fisonomía religiosa nueva, por lo menos, más clara y ordenada. La religión de esta época es verdaderamente un magma caótico, sobre todo si se recuerda que constituye todavía la trama y la estructura de la civilización de Occidente. Además de las peregrinaciones, hay otras numerosas formas de reunión, de carácter sacro, profano o mixto, sin contar las habituales e imprescindibles ceremonias litúrgicas. Hay las representaciones sacras y los «misterios», los carnavales que se afirman precisamente ahora con éxito creciente, las campañas oratorias de los grandes predicadores, las reliquias. La función de estas últimas es un ulterior y demostrativo ejemplo de las muchas facetas de los fenómenos «religiosos»; sirve de pretexto para fines y programas políticos (es el caso de Tomás Paleólogo, que, para animar a Pío II todavía más a la cruzada antiturca, le lleva a Roma una cabeza venerada como de San Andrés y un brazo considerado como de San Juan Bautista), de mágico y casi totémico incentivo de la piedad

popular, e incluso como tema de encarnizadas disputas teológicas de amplia resonancia.

Así es la que se enciende en torno a la veneración de las reliquias de la sangre de Cristo. Jesús, en la última fase de su pasión, perdió sangre, y desde hacía siglos venía admitiéndose comúnmente que alguien hubiese recogido y conservado una parte de ella. Pero ¿eran verdaderamente divinos aquellos residuos? En efecto, eran divinos para el creyente los miembros en que había encarnado el Verbo, pero ¿seguían siéndolo las partes que, como aquella sangre, se habían separado de su cuerpo? Por último, al resucitar, ¿no había recobrado el Redentor, en su integridad, todos sus elementos corporales? Dominicos y franciscanos, no menos por consideraciones filosóficas que por antagonismo monástico, discutieron públicamente la cuestión. No faltó quien, desde mediados del siglo XV, condenase desde la cátedra episcopal la veneración de semejantes reliquias. La facultad teológica de París tomó posición en favor de su culto, y lo mismo hizo, poco después, Nicolás V, a quien se habían dirigido los adversarios. Pero el pontífice resolvía el problema, salomónicamente, al no decidir sobre la pertenencia al cuerpo de Cristo de la sangre existente y declarando que se trataba, en cambio, de la que había brotado, muchos siglos después de su muerte, de la herida infligida a una imagen suya. El líquido podía ser venerado por los fieles, a causa de su origen milagroso.

Otra gran cuestión sobre la que se enfrentaron franciscanos y dominicos fue la de la concepción inmaculada de la Virgen. Los segundos llegaron incluso a simular, en los primeros años del siglo XVI, apariciones para revelar que María había sido realmente concebida en estado de pecado original. La mayor parte de la cristiandad, sin embargo, era favorable a la creencia defendida por los franciscanos, más inclinados que sus adversarios teológicos a las flojedades y a los gustos de la piedad popular. Por otra parte, casi no hay que advertir que la devoción mariana alcanza altísimas cimas a lo largo del siglo XV. La figura de aquella mujer investida de funciones celestiales despierta la más amplia emotividad. María entra, con grado casi igual, en el círculo divino de la trinidad cristiana, y representa en ella el polo complementario de Cristo, permitiendo a la sensibilidad volcar sus efusiones en un plano inmediato para su accesible y antropomórfica humanidad. Así, por ejemplo, de la Virgen se venera todo, desde la leche a los cabellos y al manto protector, que ella amplía cada vez más benévolamente, según las exigencias de los fieles. En torno a 1470-1475 nace el culto a la Virgen de Loreto y se fundan las primeras cofradías del Rosario. Por otra parte, en estos decenios se evoca, de un modo total-

mente realista además de patético, la pasión de Cristo (la práctica del *Vía crucis* se desarrolla, precisamente, a partir del final del siglo XV). ¿Cómo no advertir, en la cruda contraposición entre la mansedumbre de Cristo y de sus seguidores y la ferocidad de sus verdugos o perseguidores, una necesidad popular de expresar el aborrecimiento de las injusticias terrenas y de la dura conculcación de la más humilde humanidad?

A finales del siglo XV el cristianismo, aunque profundamente transformado respecto al de los siglos precedentes, es aún la única armazón espiritual y mental de Europa. En su interior se agitan fuerzas divergentes, tendencias contradictorias, pero ninguna de ellas prescinde de él, ni pretende prescindir de un modo radical. Hay excepciones sólo en el plano individual, y, en la mayoría de los casos, sólo son parciales. Nada parece anunciar, en ningún sector, un giro histórico de gran entidad. En el terreno político la gran competición militar europea no ha comenzado aún; en el económico nadie vislumbra siquiera las inmediatas consecuencias de las salidas coloniales de ultramar; en el ético-religioso se desea, de modos diversos, desarticulados y confusos, una «reforma». Mientras tanto la sensibilidad colectiva, en amplios sectores, va a la deriva. Un ejemplo de ello es la difusión de las prácticas mágicas. Por su naturaleza están extremadamente próximas a muchas prácticas del culto, definidas como cristianas, pero, en realidad, no menos supersticiosas. Sin embargo, así como éstas escapan al control del clero, o tratan de escapar, sólo sobre aquéllas se abatió una fuerte reacción de la autoridad eclesiástica.

Se trata de un sector aún ampliamente inexplorado, y sobre el que proyectan escasa luz los documentos dejados por los que —a veces, despiadadamente— lo investigaron. Con la bula *Summis desiderantes* de 1484, Inocencio VIII autoriza la represión de la magia. Pero ¿puede verse en el documento algo más que la distorsión de una realidad humana y su elaboración fantástica dentro de esquemas teológicos aberrantes? En él se lee que personas de uno y otro sexo tienen censurables relaciones con los demonios, que sus delictivos sortilegios hacen perecer a jóvenes y animales, echan a perder las cosechas, la fruta e incluso los prados; en fin, instigados por el «enemigo» del género humano —el diablo—, reniegan del bautismo y desprecian la majestad divina.

La posición religiosa que, por su propia inercia, se mostraba incapaz de comprender un fenómeno de aquella naturaleza, golpeaba todavía de un modo medievalmente bárbaro a sectas cristianas enteras, que se atenían a sus creencias de una manera mucho más evangélica e inocua que la iglesia oficial. Ciertamente, los valdenses despreciaban el poder terrenal de la Igle-

sia, repudiaban su ordenamiento jerárquico, y, con más razón aún, rechazaban las indulgencias y el culto de los santos, el purgatorio y las peregrinaciones. Pero aquellos fieles, que consideraban que no tenían necesidad de una iglesia construida de piedras para rezar, se encontraron en muy mala posición por su aversión a la guerra y a la misma cruzada. Tras una pausa de relativa tranquilidad disfrutada durante el reinado de Luis XI, vieron desatarse contra ellos una de las cruzadas que en vano habían sido predicadas contra los turcos. Hacia 1487-1488 grandes contingencias de hombres armados —provistos con anticipación, como cualquiera que prestase su ayuda, de indulgencia plenaria y remisión de sus pecados— se lanzaron sobre las poblaciones inermes de numerosos valles del Piamonte y del Delfinado, imponiendo el terror, procesando y matando. A las víctimas se les tributó un homenaje póstumo que los adeptos de la magia no tuvieron nunca: la rehabilitación pública al cabo de veinte años.

V. EL SENTIDO DE LA REFORMA

Es indudable que una parte notable de los hombres cultos fue sensible, en aquel ambiente, más a los contragolpes morales y a la desorientación ética de la sociedad occidental que a los problemas específicamente eclesiásticos, disciplinarios o litúrgicos. Sus tomas de posición, y previamente su propia reacción y su profundo interés por la crisis de las creencias, constituyen tanto un signo de su seria participación en el clima espiritual de la época, como un elemento importantísimo de aquel gran fenómeno que, a veces, en un sentido demasiado restringido se llama «reforma». Como no es justificable reconocer sólo en la obra de Lutero el comienzo de la «reforma», menos aún lo es considerar a esta última como un hecho concerniente sólo a la iglesia, y debido únicamente a la discusión de cuestiones organizativas o teológicas en el seno de la institución. Toda la sociedad es aún cristiana, y los que llegan a prescindir, aunque sólo sea mentalmente, de la tradicional visión del mundo son extremadamente raros hasta mediados del siglo XVI, aproximadamente. Para convencerse de ello bastaría analizar de cerca cómo, hacia 1500, aún se considera la religión y su función. Así cuando se quiere aislar la filosofía, para reivindicar el carácter autónomo de esta última, no se va más allá del principio de la doble verdad: la de la fe y la de la razón. Hasta 1550, aproximadamente, el supuesto lógico-racionalista tendente a desvalorizar, de un modo implícito, la verdad revelada, tiene mucho menos peso que la contraposición objetiva de las dos

formas de conocimiento, la divina y la humana. Sólo el prolongado movimiento antidogmático de la reforma protestante permitirá a la razón mirar a la «revelación», no ya en la actitud de sierva hermenéutica y exegética, sino también en su nuevo carácter de crítica implacable. Entre los siglos XV y XVI no hay esfuerzo filosófico en Occidente que margine la teología; e incluso los que más parecen imponerse, se entregan, seriamente, a toda clase de compromisos. Muchos tratan de conciliar con el dogma una antigua visión del mundo: desde el platonismo al neoplatonismo, desde el estoicismo al propio epicureísmo; algunos intentan, incluso, llegar a un sincretismo general entre las distintas formas de «verdad». Lo cierto es que, hasta la segunda mitad del siglo XVI, la «verdad» revelada no es sometida a un auténtico examen racional, sino que es aceptada siempre como un «dato» que tiene prioridad intelectual y como un patrimonio del que no se puede prescindir.

Esto debe tenerse en cuenta para comprender la «reforma» del siglo XVI. Como el cristianismo se ha transformado profundamente a través de los siglos, tanto en las formas y en las organizaciones externas como en el peso específico respecto al conjunto de la civilización occidental, así evoluciona, de un siglo a otro, la exigencia cristiana de «reformar». Lo que ahora nos interesa es la comprobación de que, alrededor de 1500, el sentido de la reforma está no sólo vivo, sino más agudo que nunca y difundido en los estratos vigilantes y conscientes de la sociedad laica o eclesiástica. No es superfluo, en absoluto, añadir que, tras los acontecimientos del siglo XVI, es decir, después de que cada uno lo haya hecho a su modo, la exigencia profunda de reformarse vendrá a menos en la cristiandad. Esta, pues, en el plano mental, es todavía un mundo cerrado a comienzos del siglo XVI. Dentro de él no se piensa —al menos, conscientemente— en poder mejorar y, como se diría hoy, progresar, más que mirando atrás, acercándose a los supuestos orígenes éticos o culturales de la propia espiritualidad. Se ha tratado ya de señalar (cfr. cap. 4, II-III) las precisas exigencias actuales que empujaron a tantos hombres cultos a convertirse en humanistas en el siglo XIV y, sobre todo, en el XV, pero la forma y la óptica en que se concretó este gran fenómeno —el retorno a los antiguos y la búsqueda de lo humano en los textos clásicos— no pueden menos de sorprender y en ningún caso deben ser olvidadas. No hay otro modo de comprender la reforma del siglo XVI que el de referirla a las exigencias que la provocaron y que, a través de ella, quisieron obtener satisfacción. Pero, aún más que por el humanismo, sorprende el hecho fundamental de que haya tratado de realizarse según los supuestos arquetipos del cristianismo primitivo, firmemente

considerados imprescindibles e inmutables. Si el descubrimiento y la exploración de lo humano se produjo bajo la forma de un redescubrimiento, la reafirmación de lo divino pretendió aún más decididamente ser un simple restablecimiento de una originaria verdad dogmática, de la ética bíblico-evangélica, o, en otra vertiente, de la organización eclesiástica ideal. Esta obsesión de los orígenes, este mito de la «iglesia primitiva» o de la pureza católica constituyen un fenómeno histórico de primera magnitud y dan la visión del estado mental colectivo de la sociedad europea. Es innegable, en suma, que Occidente era, en aquel período, un universo todavía bastante cristianamente cerrado en sí mismo, aunque ya desarticulado y nada compacto, para ser capaz de aspirar a una reconstitución que no consistiera en el retorno a los principios sobre los cuales estaba o creía estar fundado.

A esta primera afirmación hay que añadir otra, es decir, que si la acepción fundamental del reformarse sigue siendo la de retornar a la práctica moral y a las formas espirituales del cristianismo perfecto, el sentido de la reforma en los siglos XV y XVI ya incluye otras varias aspiraciones fundamentales y otros numerosos matices. En efecto, han triunfado las corrientes «reformadoras» a las que se ha mostrado más favorable la sociedad, y que ésta, en otras palabras, ha encontrado más de acuerdo con su estructura. Para no citar más que dos claros ejemplos, motivos económico-sociales y mentales hicieron que se tratase, inmediatamente, de aplastar el anabaptismo, o que el socinianismo, aborrecido y perseguido casi en todas partes, fuese, sin embargo, ampliamente acogido en algunas regiones. Tampoco será difícil reconocer, sólo en el plano eclesiástico, que, respecto al conjunto de las nuevas sectas, se impusieron las menos revolucionarias: el luteranismo y el calvinismo. Se señala desde ahora este fenómeno, precisamente para subrayar todo lo que de limitado había en la base de aquella idea de «reforma» y todo lo que, a pesar de ciertas apariencias, había influido en sus máximas realizaciones iniciales la cerrada mentalidad dogmático-teológica del cristianismo medieval. En este carácter fundamental, al menos, intelectualmente reaccionario, se encuentra el motivo principal del progresivo divorcio entre las nuevas y vitales corrientes laicas de la cultura de los siglos XVI y XVII y las más difundidas ramas del pensamiento protestante católico. La tempestad teológico-confesional del siglo XVI debe ser considerada también como una de las mayores manifestaciones de un renovado período de clausura social, de opresión de las inteligencias y de coerción de los espíritus. En otros términos, se dirá que apenas resultó claro, entre el primero y el segundo cuarto del siglo, que la concepción auto-

ritaria de derecho divino empezaba a estar en peligro, los que detentaban el poder en nombre de ella —fuesen protestantes o católicos— se emplearon con toda su fuerza en poner diques a las aguas y en volver a sus cauces, rápidamente, las que se habían desbordado (cfr. cap. 10, II).

Hasta el segundo decenio del siglo XVI no se entrevé nada semejante, y casi en ninguna parte se reacciona de un modo drástico frente a la cada vez más extendida y consistente espontaneidad de pensamiento y de expresión. Nadie sospecha que pueda destruirse el secular reconocimiento del magisterio teológico, ni que pueda disminuir la obediencia a la jerarquía eclesiástica en amplios sectores de la cristiandad y en formas decididas. Es cierto que por todas partes se comprueba que hay una enorme diferencia entre los ideales cristianos y la realidad moral de la época. Un observador agudo como Philippe de Commynes lo subraya en sus *Memorias*, al término de largas reflexiones especialmente referentes a la conducta de las clases elevadas. «¿Por qué ellos y todos los otros —se pregunta— cometen todas las cosas malas de que he hablado y muchas otras de las que por brevedad he callado, sin consideración alguna del poder divino y de su justicia?» Su vasta experiencia y su lucidez le sugieren, sin vacilar, esta respuesta: «Yo digo que es falta de fe, y, en los ignorantes, falta de fe y de cordura al mismo tiempo, pero especialmente de fe; y me parece que de esto proceden todos los males que hay en el mundo, y singularmente los que dan origen a que unos se lamenten de ser oprimidos y pisoteados por los más fuertes.» Investigador sin prejuicios de las acciones humanas, Commynes las enfrenta con las creencias religiosas, y afirma: «En efecto, el que tiene verdadera y sincera fe y cree firmemente que las penas del infierno son las que verdaderamente son, si sucede que se ha apoderado de los bienes de otro contra justicia, o que se ha apoderado su padre y él los conserva aún, ya se trate de un ducado, de un condado, de una ciudad, de un castillo, de muebles, de un prado, de un estanque, de un molino, según las posibilidades de cada uno, si cree firmemente como debemos creer: 'yo no entraré nunca en el paraíso si no restituyo los bienes ajenos que poseo sabiéndolo bien', sea rey o reina, príncipe o princesa o cualquier otra persona de cualquier estado o condición de este mundo, grande o pequeña, hombre o mujer, ¿es posible que, consciente y verdaderamente, quiera tenerse algo que pertenezca a un súbdito suyo o a cualquier otra persona próxima o lejana?... No, a fe mía, en verdad que no es creíble. Si todos, pues, tuviesen firme fe y creyesen lo que Dios y la Iglesia nos mandan bajo pena de condenación, sabiendo que nuestros días son tan breves y las penas del in-

fierno tan horribles y sin fin ni remisión, ¿serían ellos como son? Hay que creer que no, y que todos los males tienen su origen en la falta de fe» *(op. cit.,* 1, V, cap. 19).

Lo que a nosotros nos parece una exigencia excesiva, es decir, que las creencias religiosas aseguran el recto desenvolvimiento de la vida civil, era, ciertamente, una perspectiva medieval, pero al historiador francés de finales del siglo xv le parecía fundada, y no sin razón. En realidad, él no creía que debiera medir la conducta de sus contemporáneos por otras coordenadas morales, y, tras madura reflexión, concluía que aquellas eran ya efectivamente inoperantes. Y no es sorprendente, sino natural confirmación, el hecho de que con el juicio de este laico coincida el del dominico de otro país, Girolamo Savonarola. Tampoco éste pudo resistirse a señalar una general inversión de valores. «Los que te odian, Señor —dice desde su púlpito florentino en 1493—, son los pecadores y los falsos cristianos, y máxime los que están constituidos en dignidades. Y éstos hoy se glorían de haber acabado con la rigidez y severidad de los cánones, con las instituciones de los santos padres, con la observancia de las buenas leyes; se envanecen de haber ampliado la vida cristiana...» El fraile, lógicamente, se pregunta: «Cuando los pecados son considerados virtudes y las virtudes vicios, ¿quiénes son los que reconocen haber errado? ¿Quién manifiesta: 'obré mal'? ¿Quién se confiesa verdaderamente y sin disculparse? Cada uno quiere disculpar su pecado.» La degeneración es aún más evidente en los pastores: «¿No te parece que, hoy en día, los prelados han perdido el seso? ¿No ves tú que lo hacen todo al revés de como deberían hacerlo? No tienen juicio los prelados, no saben discernir entre lo bueno y lo malo, entre lo verdadero y lo falso, entre lo dulce y lo amargo. Las cosas buenas le parecen malas, las cosas verdaderas les parecen falsas, las dulces amargas y al contrario... Ves hoy a los prelados y a los predicadores postrados, con su afecto en la tierra y en las cosas terrenas, el cuidado de las almas ya no les inquieta el corazón, sólo piensan en sacar rentas» (Predicaciones para el adviento de 1493, XXIII).

La convicción de que el mundo marcha al revés y de que la Iglesia lo sigue, vuelta ella también cabeza abajo, en sus actos y en sus fines, es una de las profundas dimensiones mentales del sentido de la «reforma» en los siglos xv y xvi. Los hombres de la época consideran necesaria una «reforma», pero creen, a pesar de todo, que los únicos principios válidos son los cristianos, y sólo del retorno a ellos puede esperarse la justicia sobre la tierra y la salvación celestial. Hay que volver a despertar la fe, enderezar las obras, devolver a la sociedad su ver-

dadera norma; y, en todo caso, hay que denunciar el divorcio que parece consumado ya entre las creencias y la conducta de cada uno. Incluso quien —como Maquiavelo— tiene vigor y genio suficientes para liberarse del punto de vista eclesiástico de la historia y de la vida política, comparte el sentido colectivo de la urgencia de la *renovatio*. También él considera que si la religión «en los príncipes de la república cristiana se hubiese mantenido según fue ordenado por su dador, los estados y las repúblicas cristianas estarían más unidos, y serían mucho más felices de lo que son». Y proféticamente, añade: «quien considerase sus fundamentos, y viese qué diferente de aquél es el uso presente, juzgaría que sin duda estaban próximos a la destrucción o el castigo» (*Discursos,* I, 12). El secretario florentino es también de los primeros en entrever la función restauradora que en la cristiandad habían desempeñado las órdenes de San Francisco y de Santo Domingo, en un pasado no lejano: «porque éstos, con la pobreza y con el ejemplo de la vida de Cristo, vuelven a implantarla en el espíritu de los hombres, donde ya se había extinguido» (*ibid.,* III, 1). Sin embargo, su perspicacia de observador es aún más grande que su talento histórico, y le permite ver y denunciar también los gravísimos inconvenientes que de ello se habían originado, y que estaban muy lejos de desaparecer. «Fueron tan poderosas sus nuevas órdenes —escribe Maquiavelo—, que ellas son la causa de que la deshonestidad de los prelados y de los jefes de la religión no la destruyesen, viviendo tan pobremente y teniendo tanto crédito en las confesiones con los pueblos y en las predicaciones, que les hacen comprender que es malo maldecir del mal, y que es bueno vivir bajo la obediencia de ellos, y, si cometen errores, dejar que les castigue Dios. Y así hacen lo peor que pueden, porque no temen el castigo que no ven y que no creen. Esta renovación, pues, ha mantenido y mantiene esta religión» (*ibid.*).

La convicción de que es necesario «reformar» cristianamente la sociedad provoca ya, con su fuerza, numerosos fenómenos complementarios. Por ejemplo, la proliferación del profetismo, es decir, de aquel tono que eremitas errantes, pero también predicadores oficiales, no dudan en adoptar para subrayar la urgencia de una renovación inmediata. Para evitar su abuso y su frecuente aplicación crítica en lo concerniente a los eclesiásticos, el Concilio lateranense V lo prohibirá en 1516. Análoga es la intensificación de los pronósticos más o menos catastróficos que la imprenta multiplica y la pasión por las previsiones astrológicas incrementa (además del uso de los calendarios, en los que frecuentemente aparecen). La aproximación del año 1500,

que con su medida de milenio y medio recuerda las ansias del fin del mundo, resucita llamaradas apocalípticas, de las que son recuerdo y magnífico testimonio, por ejemplo, los grabados de Durero y los frescos de Signorelli en Orvieto. En este ambiente trabajaron muchos publicistas —desde Brant a Murner y a Erasmo— que catalizaron el desdén moral de la exigencia reformadora, sobre todo alrededor del tema de la locura. Para fustigar a los fieles transgresores de las normas cristianas y para evidenciar su extremada aberración, los presentaron bajo los conceptos y las imágenes de la demencia. Demencia era, en efecto, para aquellos creyentes, el comportamiento de burgueses y prelados, de laicos y de monjes, porque todos, de las más diversas formas, pisoteaban los mandamientos divinos. Demencia era el pecado, que, en el fondo, de forma moral —excepción hecha de Erasmo—, se intentaba perseguir. Pero era expuesta como una demencia generalizada, y esto inducía precisamente a proyectar —desde un punto de vista cristiano— la conducta que no tenía en cuenta la religión, a una dimensión única, la de la locura. Aquellos escritores no tardaron en encontrar —cuando no lo hicieron ellos mismos— quien acertase a expresar iconográficamente el sentido de sus obras, a menudo más elocuentes por los grabados que las acompañan que por su texto.

Todos aquellos escritos, frecuentemente ya en lengua vulgar y, sobre todo, alemana —como los de Brant, Murner, etc.—, contribuyeron, sin duda, a crear un clima de excitación, y, en especial, a agudizar el sentido crítico general respecto a aquéllos que, con razón o sin ella, eran considerados como los máximos exponentes y responsables de la decadencia religiosa: los eclesiásticos. A título de ejemplo, puede citarse *Die Mülle von Schwyndelszheim und Grede Müllerin Jarzeit*, de Tomás Murner, publicado en Estrasburgo en 1515. El autor, un fraile menor conventual alsaciano, empleando un difuso lenguaje alegórico, no duda en elegir al asno, despectivamente, como símbolo del estado prelaticio. El propietario de la bestia, que la había perdido, la reconoce, no sin maravillarse, sucesivamente bajo la toga de un doctor de Universidad, de un canónigo en el capítulo de una catedral, de un padre guardián de los franciscanos y de un prior dominico. Pero no citamos al azar la obra de Murner: en efecto, éste, que hasta el estallido de la rebelión luterana había publicado varios libritos de esta clase, cambió luego totalmente el objetivo de sus baterías, dirigiéndolo entonces contra Lutero, Zwinglio, todos los protestantes y los laicos que, según él, usurpaban ilícitamente los privilegios del clero. Poco después, es decir, antes de mediados del siglo, el único modo de dar libre curso a su propia vena

satírica sería el de atacar a los adversarios de un partido sólo para defender a los de otro.

Naturalmente, estas vivas manifestaciones de espíritu crítico, que no tiene comparación con las de sólo diez años antes, no son las únicas, ni acaso las más decisivas. Las que catalizan la situación y la llevan al punto justo del precipicio son más sutiles y más poderosas. Sin la agudización de algún elemento disolvente, y, sobre todo, sin la elaboración de alguna posible vía de salida, las cosas que desde hacía tiempo no encontraban solución tendrían que seguir esperándola aún. No parece que pueda haber duda: la chispa capaz de provocar la descarga de tantas fuerzas humanas que se agitaban desordenadamente, de encauzar tantas protestas profundas pero desorganizadas, debía constituir un punto de confluencia que se convertiría en un punto de ruptura. Esta fue la función asumida por Erasmo y Lefèvre d'Etaples, por Zwinglio y, en fin, por el propio Lutero de un modo más decisivo que todos los demás.

Hemos hablado ya de la acción de Jiménez de Cisneros en España: en ella se resumía todo un poderoso movimiento en vías de desarrollo y se preanunciaba el tipo de reorganización disciplinaria que luego se impondría en los países fieles a Roma. Hay que mencionar también lo que el propio papado intentó hacer, al convocar Julio II (mayo, 1512), casi inesperadamente, un concilio, el Lateranense V —sobre todo, por razones políticas, desde luego—. Aunque no había necesidad de ello, éste demostró definitivamente que la Iglesia, por sí sola, es decir, por medio de su propia jerarquía normal, era casi incapaz de reformarse del modo que la mayoría deseaba. Se adoptaron muchas disposiciones sensatas, tanto respecto a la reorganización de la curia como a la acumulación de los beneficios y a la restricción de las encomiendas, pero, en gran parte, fueron letra muerta. Por el contrario la supremacía papal salió de él reforzada. Frente a los enormes problemas que exigían solución, parecen escasos los resultados a que llegó el concilio, como la confirmación de los montes de piedad, el comienzo de los trabajos para un nuevo calendario, la condena de los argumentos filosóficos contrarios a la inmortalidad del alma. La única gran cuestión que alcanzó la fase resolutiva fue la de las relaciones entre la Santa Sede y la monarquía francesa. Signo y medida de los tiempos, el concordato no fue elaborado por el concilio, sino concluido directamente entre el nuevo papa, León X (1513-1521) y el nuevo rey, Francisco I (1515-1547): los padres reunidos se limitaron a ratificarlo después de la firma (18 agosto 1516). Se trata, sobre todo, de un compromiso entre las dos autoridades: la religiosa y la política. El pontífice obtuvo

que fuese restablecido el pago de las «anualidades» a la curia; el soberano adquirió, de entonces en adelante, la facultad de designar candidatos a los beneficios eclesiásticos, e hizo uso, sin escrúpulos, de este derecho, convirtiendo el episcopado casi en una carrera estatal. Lo menos que puede decirse es que este concordato no sirvió, ciertamente, para rehabilitar y mejorar al clero de Francia, ni para impedir el éxito del movimiento protestante en aquel país.

9. La Reforma

I. LA FUNCION DEL HUMANISMO

La zona en que maduró lo que comúnmente se llama la Reforma fue el área franco-germana y flamenca. Como se ha señalado anteriormente (cfr. cap. 3, VII), allí se había consolidado desde el siglo XIV, contra la tendencia curial y monástica al monopolio de la piedad y contra la burocrática administración de ella por parte del clero, una religiosidad más interior, un misticismo personal y la exigencia de una satisfacción más directa de la necesidad de salvación a través de la búsqueda de la «imitación» de Cristo.

A finales del siglo XV estas actitudes, y en especial la última, encontraron un importante aliado en el movimiento humanístico. Más exactamente hombres como Erasmo de Rotterdam y Lefèvre d'Etaples llegaron a una mayor inmediación humana en su experiencia religiosa con el auxilio de la renovada cultura y valiéndose de los medios más refinados que ésta ofrecía para dar cuerpo a sus ideales, en oposición a la tradicional práctica cristiana, popular o teológica.

Mucho antes que en el Norte el humanismo había sido abrazado en Italia por escritores píos y teólogos que habían hecho de él un instrumento de celebración de las creencias. Sin embargo, a pesar de las composiciones de Giovan Battista Spagnuoli, del poema de Sannazzaro *De partu virginis* (1526) y de muchas otras obras, la alianza de la forma antigua con el contenido cristiano no había ido mucho más allá de un cambio estilístico-literario. Los *studia humanitatis* no estimularon, en general, impulsos religiosos creadores en la clase culta italiana; ésta demostró que no quería valerse de ellos para resolver ningún problema importante de profunda y actual espiritualidad. Además, desde Giovanni Dominici (m. 1419) a Savonarola (m. 1498), la parte más rígida del clero de la península italiana pareció manifiestamente contraria a los efectos que producía aquella conversión a los modos humanísticos. «Columnas que parecen de pórfido y son de madera —afirmaba con indignación el fraile ferrarés—, tal es la doctrina de los poetas, de los oradores, de los astrólogos y de los filósofos. Con esas columnas se rige y gobierna la Iglesia. Vete a Roma y a toda la cristiandad, en las casas de los grandes prelados y de los grandes maestros, no se atiende más que a la poesía y a la

oratoria. Sin embargo, vete y mira: tú les encontrarás con libros de humanidades en la mano. Y se dedican a intentar saber regir las almas con Virgilio y Horacio y Cicerón... Nuestros predicadores han abandonado también la escritura santa y se han dado a la astrología y a la filosofía, y la predican en los púlpitos y hacen de ella la reina, y la escritura sacra la utilizan como sierva, porque ellos predican la filosofía para parecer doctos y no porque les sea útil para exponer la escritura sagrada» (Predicaciones para el adviento de 1493, XXIII).

El humanismo penetró ampliamente en las regiones nórdicas, cuando éstas se hallaban todavía mucho más profundamente adheridas que Italia —por lo menos, que la Italia culta— a los tradicionales y básicos valores cristianos. Estos, por otra parte, hacía ya tiempo que tenían en aquellos países un peso, una fisonomía y un vigor muy distintos a los que poseían en las regiones del Mediterráneo occidental. No sólo a causa de las corrientes espirituales a que acabamos de hacer mención, sino también, por ejemplo, a causa de la renovada y muy difundida tendencia a establecer un contacto más inmediato con la palabra revelada. Se ha hablado, justamente, respecto a la segunda mitad del siglo XV y comienzos del XVI, de humanismo cristiano. Pero, en general, se ha insistido poco sobre la variedad de aspectos que este fenómeno adopta en las distintas zonas culturales europeas. Si se quiere puede hablarse también de él en lo que se refiere a Italia, pero debe reconocerse que en este país ha ejercido, predominantemente, una función en restringidos círculos cultos. Compárese con lo que ocurre en España, donde el humanismo cristiano, muy lejos de agotarse en un fenómeno de alta cultura y a menudo ornamental, se organiza casi inmediatamente en el plano eclesiástico concreto, como bien se observa en la acción de Jiménez de Cisneros. En el Norte adopta también una fisonomía muy distinta. Si se examinan de cerca las filas de los humanistas septentrionales, se comprueba lo muy densas que eran alrededor del 1500. La celebridad de muchos de sus componentes se ha visto, sin duda, perjudicada por el hecho —que no les es imputable, en absoluto— de que, en general, afrontaron problemas de contenido más que de forma, exigiendo de la nueva clase de cultura mucho más una aportación a la solución de concretas exigencias espirituales, que satisfacciones literarias o estilísticas. En otra parte (cfr. cap. 4, IV) hemos señalado qué carga de energías colectivas ocultó también en Italia la nueva cultura laica de los humanistas, pero es obligado reconocer que su marcada autonomía de expresión y su inicial alejamiento de las tradicionales linfas cristianas hicieron de ella un movimiento de *élites*, aristocrático, que la crisis de la alta y media sociedad italiana del siglo XV

implicó finalmente en su caída. A las distintas suertes de las corrientes humanísticas septentrionales contribuyó, sin duda, en gran medida la fase general ascendente de las burguesías nórdicas. Pero no contribuyó menos la mayor adhesión de los hombres cultos que salieron de sus filas a la coyuntura ética concreta y a las necesidades de la sensibilidad colectiva. No es, en fin, casual, sino un fenómeno de gran importancia, que ningún humanista francés, alemán, flamenco o inglés haga suya la moral antigua y pagana, como habían hecho un Valla o un Alberti, o elabore con ella otra nueva y laica, en una medida aunque sólo fuese remotamente comparable con las de Maquiavelo y Pomponazzi. Casi todos los hombres cultos del Norte se hallan preocupados por serias exigencias religiosas cristianas, y una de sus inquietudes dominantes, por no decir la principal, es la de satisfacerlas por medio de su sabor renovado.

Ahora bien, este encuentro en profundidad entre el humanismo y la cultura tradicional tuvo, durante dos siglos por lo menos, vastísimas y decisivas resonancias en los países del Norte y de él surgió el nuevo equilibrio espiritual de la cultura europea. Es necesario reconocer que la reforma protestante, en parte interrumpió, en parte perturbó y en parte desvió tan amplio proceso. Pero, por otro lado, hay que señalar que el movimiento humanístico septentrional dio a la «reforma» el armazón técnico y la independencia mental suficientes para construir y estructurar la verdadera rebelión religiosa. El inglés Juan Colet (m. 1519), el flamenco Desiderio Erasmo (m. 1536), el francés del norte Jacobo Lefèvre (m. 1536), el suizo Ulrico Zwinglio (m. 1531) —por no citar más que algunos de los más importantes—, todos llevan sus experiencias de hombres cultos al plano de las creencias y viven plenamente la exigencia moral de la reforma. En otros términos su humanismo se traduce menos en un renovado conocimiento del clasicismo que en un apasionado estudio de los antiguos textos religiosos, patrísticos y, sobre todo, bíblicos. Interpretando una profunda exigencia colectiva, ellos no buscan tanto el modelo de lo humano entre los autores griegos y latinos, como exploran en sus originarias formulaciones literarias el ideal del hombre cristiano. Es obvio que así como los humanistas italianos no eran empujados hacia la antigüedad por un interés histórico o sólo arqueológico, sino por concretas necesidades culturales presentes, así los nórdicos intentaban responder a una problemática moral concreta. Sin embargo, mientras los primeros construyeron su renovada cultura *al lado* de la medieval, y su inicial superación ética fue el preludio de una serie de compromisos y de sincretismos, los segundos avanzaron algunos asertos preliminares y

menos independientes en apariencia, pero que iban *directamente contra* muchos aspectos de la espiritualidad medieval.

Este movimiento cultural puede llamarse, pues, con justísima razón, humanismo cristiano. Lejos de ser panegirista o palinódico constituyó la plataforma crítica de un amplio y duro combate, así como una premisa para la ruptura de la construcción eclesiástico-devocional que el clero había edificado en los siglos precedentes. El estudio cada vez más intenso de la escritura en su texto griego y hebreo, que no había sido emprendido casi por ningún humanista italiano, fue uno de los grandes temas comunes a los hombres doctos no italianos. Ahora bien, no se valieron de ese estudio tanto para corregir los errores de traducción cometidos en la Vulgata, es decir, para restablecer una mejor forma literaria o una más atendible base puramente filológica. La técnica y el espíritu humanístico desempeñaron, sin duda, una función indispensable, pero la empresa mayor consistió en aplicar a la propia Biblia —al libro sagrado por excelencia— los mismos procedimientos a que habían estado sometidas, hasta entonces, las obras humanas de los autores antiguos. Aunque este trabajo no suponía ni la menor dosis de irreverencia explícita, era la afirmación de una capacidad de juicio que tendría enormes consecuencias. El deseo de leer la Escritura en su más genuina forma era, sin duda, piadoso; considerada depositaria de la revelación divina, parecía un deber cristiano el de saborearla en su expresión más pura. Pero tras este deseo se ocultaba la exigencia de encontrar la confirmación a una espiritualidad nueva, todavía no estructurada, pero claramente opuesta a la tradicional, y, en especial, a la de los últimos siglos de la Edad Media. No es extraño, ciertamente, que la sanción que se necesitaba fuese encontrada en seguida, proclamada progresivamente y de un modo cada vez más decidido.

Esta segunda fase, más incisiva, del humanismo, aparecida en los países nórdicos entre los siglos XV y XVI, alcanzaba, aunque indirectamente, a un público enorme. En efecto, entre 1466 y 1478, habían salido las primeras ediciones en alemán, holandés, italiano y francés de la Biblia; en 1470 había visto la luz en Augsburgo la primera de las biblias ilustradas, más accesibles aún por su complemento iconográfico. Ya antes de que Lutero se rebelase contra Roma, las distintas ediciones de la Escritura no se contaban en Europa por decenas, sino por centenares. Los comentarios de los doctos y sus reivindicaciones éticas no caían en el vacío. El deseo de una espiritualidad menos interferida eclesiásticamente y menos traducida en ritos y en prácticas externas, aunque surgido ya desde hacía tiempo, no sólo no había disminuido, sino que se había reforzado, y, por

parte de la Iglesia, estaba muy lejos de haber sido satisfecho. Gracias a la imprenta y al cuidado que humanistas y teólogos pusieron en estudiar y en glosar el texto sagrado, muchos fieles encontraron, al fin, poco a poco, una autoridad a la que acudir, distinta de la hasta entonces única e indiscutida de la Iglesia. Como lo primitivo, lo auténtico y lo verdadero confluían en un todo único para el creyente, se abría una vía mental a través de la cual, primero, las *élites*, pero después estratos cada vez más amplios, podrían sustraerse a la obediencia del clero y, en último análisis, a la cerrada solidez de su propio dogma. Aunque sólo implícita, no era, sin embargo, menos fuerte, ni estaba menos difundida la necesidad de encontrar un nuevo camino para aceptar los preceptos divinos, para ser cristianos: la prolongada intervención eclesiástica, cada vez más intensa y frustratoria, lo había hecho imprescindible. Ya Wyclif, siglo y medio antes, había formulado esta exigencia, pero con un difícil lenguaje teológico y en una situación general inmatura. Después de más de un siglo de revigorizado y polémico anhelo de retorno al Evangelio, a los «orígenes», las deducciones y las denuncias de los humanistas —que, en su mayoría, abandonaban deliberadamente el viejo modo de expresarse propio de los teólogos— tenían muy otra resonancia.

Los creyentes —y los doctos lo eran— se atrevieron, pues, a remontarse a la forma filológicamente más correcta de la Sagrada Escritura, porque estaban animados por el deseo de alcanzar la más pura fuente de la verdad revelada, y de oír, lo más directamente posible, la voz de Dios. La contraposición entre los resultados de esta actitud y la realidad eclesiástica de la época era tan inevitable como buscada. Desde luego, por sí sola no habría bastado para provocar la rebelión protestante. Pero a ella se unía un elemento ulterior, menos polémico y más profundo, al que el espíritu humanístico contribuyó de un modo sutil, pero poderoso: la legitimidad y como la necesidad de la iniciativa individual y autónoma en la vida religiosa. Cuando Lefèvre d'Etaples afirma que, para entender la Escritura, el cristiano tiene necesidad de un maestro, es decir, del Espíritu Santo, aclara en seguida que éste inspira, indefectiblemente, también a los humildes fieles. Sin embargo, es bien sabido que los máximos jefes de la reforma protestante no dejaron a sus seguidores el cuidado de elegirse personalmente un credo, pero la reforma estuvo muy lejos de agotarse por completo en las nuevas iglesias. Un vastísimo círculo de personas se mantuvo al margen de las más notables formaciones confesionales, y la levadura de esta amplia gama de sectas fue, precisamente, la iniciativa religiosa individual: los jefes fueron casi todos humanistas u hombres que habían experimentado más o

menos la influencia de ellos. Gracias a estos jefes la reforma vivió una esencial y segunda vida, en la que el propósito religioso y el humanismo se fundieron de un modo sustancial.

Mucho antes de Lutero, pues, y a escala bastante extensa, confluyeron el uno en el otro, sobre todo en la Europa del noroeste, algunos de los más poderosos elementos disolventes de la cristiandad medieval. Así la antigua tendencia, especialmente viva en el Norte, de inducir a los fieles a negar a sus propios pastores una obediencia muda y pasiva, a no escucharles si no predicaban de acuerdo con todo lo que dice el Evangelio, se alió con otra más reciente que les estimulaba a leer por sí mismos el texto auténtico o a confiarse a los que acudían a él. El viejo criterio de que debían ser desterradas las formas de vida o de piedad no sancionadas por la Escritura adquirió una nueva y radical significación por la mucho más amplia atención a su texto originario y por el carácter perentorio que el espíritu humanístico imprimía a aquella sanción. Por otra parte, y precisamente porque para la sensibilidad colectiva no se trataba de alejarse de sus creencias, sino de adherirse a ellas de un modo éticamente más orgánico y autónomo, aquel retorno a la Escritura, aquella reaproximación sin mediadores al mensaje divino no fortalecía la religiosidad individual y suscitaba el compromiso personal respecto a la fe común. En esta especie de nueva entrega al contacto directo —es decir, a la búsqueda del contacto— entre el hombre y Dios, el prestigio perdido por las instituciones tradicionales y el profundo descontento espiritual por ellas provocado, empujaban a los creyentes a poner, por lo menos, entre paréntesis a la Iglesia visible, y a intentar la realización de una renovada experiencia religiosa con sólo las propias fuerzas. La fe que salva, o la justificación por la fe predicada por Lutero, sería el decisivo catalizador de este proceso.

Así, antes de la rebelión germánica, es muy significativo registrar el inmenso éxito de Erasmo, que une el apasionado trabajo filológico sobre los textos sagrados a una crítica ya abierta y directa de las degeneraciones eclesiásticas medievales, y que, precisamente al reivindicar muchos derechos terrenales de la personalidad humana, sigue la filosofía de Cristo. Mientras el humanista holandés hace del hombre-Dios el centro y el modelo de la vida ético-religiosa, su contemporáneo Lefèvre d'Etaples —algo mayor en años— se vale también de criterios exquisitamente humanísticos para canalizar la espiritualidad de su tiempo dentro de un cauce más vivificante que el tradicional. Ya casi no piensa —y está muy lejos de ser en esto el único —en hacer una reforma contando con la jerarquía. Como creyente aislado frente a Dios, el docto francés trata de alcan-

zar la inspiración necesaria a su vida interior en la meditación filológicamente cuidada de los textos sagrados. Como antes había hecho ya Colet, y como poco después hará Lutero, centra gran parte de su atención en las *Epístolas* de San Pablo. En ellas da más libre curso a su iniciativa espiritual y crítica, poniendo frente a su texto latino una traducción realizada directamente sobre un original griego. Convencido de que la versión de aquellas *Epístolas* en la *Vulgata* no era de San Jerónimo, Lefèvre se comporta sin prejuicio alguno respecto al texto oficial. No sólo las comenta, aunque no sea un teólogo, sino que lo hace de un modo muy distinto del teológico habitual, tratando también de situar el documento en su contexto histórico. Sin embargo, lo que más importa a este humanista, como también a muchos de sus contemporáneos y a los que están a punto de hacerse «protestantes», no es saborear la palabra divina de un modo más refinado, sino extraer de ella el fundamento de sus propias creencias y alimentar con ella la raíz de su propia religiosidad. La concentración simultánea de tantas meditaciones sobre las *Epístolas* de Pablo, por los años en torno a 1515, no es casual: su enérgico mensaje es recogido por múltiples corrientes espirituales que adivinan en ellas una posible vía de expresión y de coronación de sus experiencias interiores. Así es como, antes que Lutero, Lefèvre formula la idea de la justificación por la fe, es decir, de la prioridad de la fe para la sensibilidad de los más fervorosos creyentes.

La posición de Lefèvre, señalada también por las vicisitudes de su existencia, es la del equilibrio inestable entre el humanismo y lo que estaba convirtiéndose en «reforma» luterana. Lefèvre tiene una firme confianza en que basta iluminar las almas de los fieles con la luz de la Escritura, para que éstos «reformen» su fe y sus costumbres. No es diferente en lo sustancial, al menos en su primera fase, la actitud del suizo Zwinglio, erasmiano convencido y, además de humanista, diligente párroco reformador de su propia grey. Con Zwinglio, y naturalmente con las dramáticas vicisitudes que pronto desembocan en el choque entre Erasmo y Lutero, el humanismo cristiano vive su primera gran batalla y conoce la primera derrota parcial. Erasmo se proponía reformar la Iglesia al margen de la jerarquía, pero no contra ella, sino eventualmente gracias a ella. Totalmente adscrito a la renovación de los estudios bíblicos y teológicos, así como a la polémica contra los abusos y las desviaciones de la práctica eclesiástica, tenía confianza en la coincidencia entre una religión sencilla y sobria y una moral laica elevada, entre la sabiduría terrena y la cristiana. Zwinglio conservó notables huellas de su formación humanística, incluso cuando entró decididamente en el campo «reformado». Pero este

paso le llevó a un terreno muy distinto, no ya sólo ético, sino nuevamente teológico.

La personalidad del suizo es, sin duda, una de las menos dogmáticas entre las de los grandes jefes protestantes, inclinada siempre a rechazar todo lo que su inteligencia no comprende claramente. Menos clemente que un Lutero e incluso que un Calvino con la tradición eclesiástica y con la doctrina por ella elaborada, él no se limita a atacar a los que colocan las prescripciones humanas en el mismo plano que las evangélicas, o tal vez en un plano más alto, ni a reivindicar la libertad de los fieles contra los diversos preceptos lentamente consagrados por la Iglesia. Además de la presunción o la idolatría de los votos, como el de castidad, además del purgatorio y las indulgencias, Zwinglio repudia el carácter sacramental de la confesión e incluso de la eucaristía y de la misa. Como Dios sólo perdona los pecados por medio de Jesucristo, y no por la vía del ministerio sacerdotal, así Cristo se ha inmolado, de una vez para siempre, con el fin de expiar las culpas humanas. Por lo tanto, la misa no es ya un sacrificio real, sino una conmemoración de él y una prenda simbólica de su efecto. Por análogos motivos es simple ceremonia y prenda el bautismo. Pero lo que mejor caracteriza la «reforma» zwingliana es el concepto de la fe, íntimamente ligado al de la divinidad —ya no eclesiástico, y celosamente ético—. Las acciones humanas, en efecto, desde las buenas obras a los ritos sacros, quedan siempre infinitamente por debajo de cualquier nivel meritorio a los ojos de Dios. Este exige de los hombres, en verdadera forma de culto, el esfuerzo por un grado cada vez más alto de justicia y de integridad moral. La vida eterna sería inaccesible para ellos sin la fe en el Redentor que la ha merecido con sus sufrimientos; gracias a él la ley divina, que nos es revelada precisamente para hacernos conocer la imposibilidad de realizar el bien y de vencer el pecado, no se traduce ya en condenación inevitable, sino en gracia.

Esta concepción extremadamente sobria constituía el fruto de la simbiosis entre las exigencias laicas de «reforma» representadas por el humanismo «cristiano» (tal como se ha tratado de definirlo) y las teológico-dogmáticas tradicionales. Con Zwinglio comenzaba a afirmarse la preeminencia de las funciones morales y civiles sobre las eclesiásticas y litúrgicas; se introducía en el contexto de la propia óptica cristiana la escisión entre la práctica positiva y la religiosidad interior, pero universal, y se configuraba una sensibilidad supraconfesional. A finales del año 1519, en efecto, el reformador suizo escribía con evidente desenvoltura acerca del mito de la Iglesia «indivisible» y a propósito de sus adversarios «romanos»: «Esta

turba vergonzosa de anticristos nos acusa también de imprudencia y de impudicia; no nos inquietamos. Nosotros empezamos ahora a no ser ya heréticos, aunque lo griten a grandes voces, como mentirosos que son. Ya no estamos solos. En Zurich más de dos mil, entre los grandes y los pequeños, beben ya la leche espiritual y pronto podrán asimilar un alimento más sólido, mientras la gente allá muere de hambre» (carta a Miconio, de 31 diciembre 1519). En sus «tesis» de 1523 el reformador precisaba categóricamente que, mientras la autoridad civil era de institución divina, la eclesiástica no lo era, en absoluto, y por ello todo lo que la segunda se arrogaba era de competencia de la primera.

II. LUTERO

Al contemplar en conjunto el mensaje de Lutero (1483-1546), reaparecen todos los puntos que hemos tratado de señalar en las páginas precedentes. El monje alemán es, ante todo, el portavoz de las exigencias de reforma de su tiempo, y también el que ha vivido y elaborado la formulación teológica más adecuada para catalizar y galvanizar las fuerzas morales de la nueva sensibilidad religiosa. Como la ortodoxia tradicional era una construcción que se sostenía gracias a su propia complejidad jerárquica y a su inextricable dominio sobre las estructuras sociales, la rebelión luterana pudo llevarse a cabo sólo abandonando el estrecho ámbito espiritual o ético, y afrontando sin vacilaciones los problemas económicos y políticos. Nunca se insiste bastante en que el éxito del protestantismo dependió menos de la acción de los propios reformadores que de la ya madura predisposición de la sociedad laica y del apoyo de sus más altos representantes.

En primer lugar, no es extraño que Lutero pueda ser escuchado cuando se niega a acudir al concilio y cuando aclara que la sabiduría romana ha logrado dominar mediante las gestiones directas con reyes y príncipes: «Así se ha echado un cerrojo para impedir toda reforma, para mantener la protección y la libertad para cualquier granujería» *(De las buenas obras,* V, 159). Como el Papa ha conseguido hacer reconocer su absoluta autoridad sobre la Iglesia, no queda más recurso que rebelarse contra él. La Iglesia no está en Roma, ni está ligada a Roma: ¿Por qué no en Praga, por ejemplo? Además, no tiene necesidad de semejante jefe sobre la tierra. Lutero afirma hábilmente que, por medio de mil vejaciones, Roma tiene sometida a toda la cristiandad. «Allí los hijos de las putas pueden hacerse legítimos; allí toda vergüenza y deshonor puede ascender a digni-

dad..., por lo que parece que todo el derecho canónico no ha sido creado más que para convertirse en una red destinada a recoger dinero» *(A la nobleza cristiana de Alemania,* P., 159). Hay que apartarse de ella, si se quiere ser buen cristiano. La tierra alemana, calcula aproximadamente el reformador, envía a Roma trescientos mil florines anuales: «No es justo —grita— que nosotros alimentemos a los criados del papa, a su pueblo e incluso a sus bribones y a sus mercaderes para la perdición de nuestra alma».

Lutero predica, pues, una auténtica cruzada contra el papado, que es ya más funesto para la cristiandad que los propios turcos. Todo lo que el pontífice dispone debe ser juzgado a la luz de la Escritura, sin dar oídos a los que hacen de él su infalible intérprete para pasar como artículo de fe todo lo que se les ocurre. De ahí la llamada a la nobleza y a los príncipes alemanes para que ningún beneficio sea pedido ya a Roma, para que ningún prelado acuda allí a hacerse confirmar en su dignidad. De ahí la exhortación: «Prohíbe y desaconseja que se hagan frailes, sacerdotes, monjas. Y quien ya lo es, salga de la orden sacerdotal y monástica. No gastes más dinero en los privilegios del Papa, velas, campanas, tablillas votivas, iglesias, pero di que la vida cristiana está en la fe y en la caridad. Y deja pasar dos años más, y verás lo que queda del papa, del obispo, del cardenal, del fraile, de la monja, de las campanas, de la torre, de la misa, de las vigilias, de las túnicas, de las capas, de las tonsuras, de las reglas, de los estatutos y de todo el podrido gobierno papal. Se desvanecerá como el humo» *(Exhortación...,* V., 294).

Las incitaciones de Lutero fueron escuchadas, y sus previsiones, aunque optimistas, resultaron sustancialmente justas. Se ha insistido mucho sobre la coyuntura europea como elemento favorable a la difusión del luteranismo, pero las coyunturas son profundamente favorables cuando lo son también las estructuras. Ciertamente el bando del Emperador y de la Dieta, publicado en Worms en 1521 contra el monje, así como la solemne condena papal, fueron —cosa hasta entonces inusitada— letra muerta. Por las dificultades encontradas por Carlos V, recién elegido y en plena lucha contra su rival Francisco I; por el interesado apoyo ulterior de este último al partido protestante, por la intolerancia de los príncipes alemanes respecto a su soberano, pero también, desde luego, por los motivos generales que se han expuesto anteriormente (cfr. cap. 8, V), así como por la especial hostilidad del imperio a las cargas impuestas por Roma. De maneras muy diversas las grandes iglesias de Occidente habían visto satisfechas sus exigencias nacionales, excepto la germánica, carente, en su mayoría, de la protección

de un sólido poder político. Además, acerca de la cuestión que hizo estallar la rebelión religiosa —la de las indulgencias—, los alemanes se habían mostrado, desde hacía tiempo, especialmente contrarios a las prácticas romanas: baste recordar los nombres de Matías Doering, de Schwarz, de Wessel Gansfort. Estaba, pues, ya extendida toda una opinión dispuesta a rechazar ciertos procedimientos. Y hay más: la sensibilidad colectiva había llegado al punto de poder escuchar la proclamación de nuevas verdades, es decir, de afirmaciones contrarias a las de la jerarquía eclesiástica.

A ella apela, y con gran éxito, Lutero, y ante ella sostiene que basta hablar claro sobre el papado, hacerlo conocer y «desenmascararlo», para que todo se derrumbe con gran confusión y ruina: «porque —aclara— ningún hombre es tan loco para seguir en lugar de odiar la mentira y falsedad manifiestas» (*Exhortación...*, V., 286). En las cuestiones dogmáticas el reformador recurrirá a la escritura, como criterio dirimente; para las de la creencia más íntima, se apoyará en la exigencia de una religiosidad personal; pero sobre los problemas eclesiásticos le parece suficiente, y con razón, remitirse al general discernimiento de los fieles. Bastará hablar, atacar con discursos y con escritos al papado, «para que en todo el mundo sea descubierto, reconocido y puesto en vergüenza; en efecto, ante todo hay que matarlo con palabras... Cuando se le pone frente a la luz de la verdad, frente a Cristo y a su doctrina y a su evangelio, se le hace caer, se le reduce a la nada, sin esfuerzo» (*ibid.*, V., 293). Hay, en suma, un consenso muy amplio para que Lutero pueda afirmar: «Ha sido descubierto todo lo que hasta hoy le ha servido para hechizar al mundo, para amedrentarlo, para extraviarlo. Se ve bien que sólo era una impostura» (*ibid.*, V., 295). En la fuerza de este consenso, en el sentido crítico que los seculares abusos y la cultura humanística han hecho madurar, se funda, pues, el éxito polémico del reformador. Más que al diablo o al anticristo, el cristiano está muy capacitado ya para atribuir los males de la Iglesia a la interesada iniquidad de un grupo social. La idea de llamar eclesiásticos a los papas y obispos, sacerdotes y monjes; y laicos, en cambio, a los príncipes, a los comerciantes y a los ciudadanos fue considerada finísima e hipócrita usanza. La obediencia de los segundos a los primeros en cuestiones doctrinales, el poder y el derecho a juzgar lo que sea cristiano o herético, resultan presunciones ilegítimas. Los preceptos papales son lazos arbitrarios para tener atados a los fieles y poder desatarles luego por dinero. Las órdenes «sagradas» son una magnífica maquinación para imponer a la mayoría una pretendida superioridad y una detestable tiranía. El sacerdocio mismo está consi-

derado como una provechosa salida para los parásitos de la sociedad, y el celibato de los sacerdotes, como una antinatural e indebida cobertura del vicio. «Si uno se ha acostado con seiscientas mujeres de mala vida, si ha violado matronas o vírgenes, si ha mantenido rameras, no hay impedimento alguno para que llegue a ser obispo, cardenal, papa —escribe Lutero—; si ha contraído matrimonio, sí».

La autónoma capacidad de juicio del cristiano constituía, pues, una de las mayores dimensiones en que se llevaba a cabo la reforma luterana: era la plataforma mental adecuada para sostener la nueva estructura, al margen del catolicismo tradicional, de la sensibilidad religiosa en Alemania, y, muy pronto, en otros varios países de la Europa del noroeste. Lutero reivindica el ejercicio de esta facultad como un derecho inalienable del fiel. En realidad utiliza una fuerza cuya extensión había percibido y por la que él mismo estaba apoyado. En efecto, por místico que pueda ser el concepto de comunidad —suprema depositaria, precisamente, del discernimiento de lo verdadero—, no oculta la realista convergencia en la rebelión del sentido crítico individual y de la fe colectiva. Toda comunidad cristiana tiene el deber, según el reformador, de apartarse de la autoridad espiritual, de sustraerse a ella, de destituirla, cuando se comporte como el clero del siglo XVI. Es ya grave que el papa actúe de un modo tan necio y loco, pero es realmente demasiado que se le tolere y se le apruebe. ¿Cómo puede un corazón cristiano ver, por ejemplo, que el papa, cuando quiere comulgar, está sentado como un noble caballero y se hace ofrecer el sacramento en un cazo de oro, por un cardenal arrodillado? Por otra parte, es muy cierto que quien quiera saber algo de Cristo no debe confiarse a sí mismo y construir su propio puente hacia el cielo por medio de su razón privada, sino acudir a la Iglesia, visitarla e interrogarla. Pero la Iglesia es la multitud de los creyentes, y la doctrina que se predica debe serles sometida: lo que enseñan, debe juzgarlo y censurarlo la comunidad. Además Lutero comprende que los más vigilantes cristianos de su tiempo están dispuestos a intervenir, para expresar en voz alta lo que ven en la Escritura. De ahí el reconocimiento del derecho y del deber de cuantos sean capaces de ello, de enseñar la palabra de Dios: «Nadie puede negar que todo cristiano posee la palabra de Dios, y que por Dios está adoctrinado y ungido sacerdote» *(Derecho a juzgar...,* V., 428). El fiel tiene, incluso, la facultad de presentarse y enseñar en medio de los otros, sin ser llamado, si se descubre que falta quien pueda hacerlo, siempre que todo se lleve a cabo con honestidad y disciplina. La condición de un sacerdote en la iglesia no debería diferir de la de cualquier magistrado: mien-

tras cumpla con su ministerio, se halla en posición eminente, pero, en cuanto sea depuesto, no será más que un campesino o un ciudadano como los demás.

Es preciso situarse en esta óptica «laica» y potencialmente igualitaria, para comprender la adhesión de numerosos humanistas al luteranismo, además de la de muchos ex pertenecientes a distintas órdenes, al clero secular y al laicado. Entre los «reformadores» y los seguidores pontificios se entabla una extensa y durísima lucha. La predicación de Lutero y de sus partidarios o competidores no alcanza sólo a las creencias, sino también al otorgamiento y a la posesión de bienes eclesiásticos, a las costumbres litúrgicas, a la piedad popular —toda una inmensa realidad—. Pero no faltan los nuevos pastores, desde Melanchton (m. 1560) a Martín Bucer, desde Ecolampadio a Crotus Rubianus, desde Capito a Osiander, a Miconio y a Conrad Pelican, por no citar más que a algunos de los primeros seguidores alemanes de Lutero. En realidad, se trata de un gran número de predicadores y de hombres doctos que abandonan toda vacilación y emprenden un debate duro, amplio y directo con el pueblo cristiano. El afán de discusión de aquellos hombres triunfa muy pronto, allí donde la autoridad política o religiosa no interpone o no consigue interponer obstáculos insalvables. No obstante, el luteranismo no tardará en penetrar en los otros países europeos, a veces incluso en los más cerrados y hostiles, gracias a la imprenta y a los contactos con los comerciantes y los estudiantes alemanes con el exterior. La primera área «reformada» corresponde, aproximadamente, a Sajonia y a Turingia (con Wittenberg, Zwickau, Magdeburgo y Weimar), a la Alemania meridional (con Nuremberg y Augsburgo, Ulm y Nördlingen), pero también forman parte de ella las ciudades de Estrasburgo y Bremen, Hamburgo y Amberes, Utrecht y Dordrecht, Breslau y Riga.

No hay que volver a describir aquí las vicisitudes iniciales del luteranismo, ni recorrer de nuevo el inevitablemente complejo tejido de los acontecimientos políticos, de los intereses económicos y de las polémicas teológicas. Los príncipes católicos del Imperio se coaligaron a partir de 1525 en Dessau, suscitando la reacción de los príncipes «reformados», que al año siguiente sellaron una alianza en Torgau. La Dieta de Spira de 1529 reconocía ya el hecho consumado, es decir, el derecho de los luteranos a profesar su doctrina públicamente donde se hubiera impuesto ya. Sin embargo, estos últimos, no contentos con ello, protestaron inmediatamente —precisamente desde entonces se les llamó «protestantes»—, y ya al año siguiente Melanchton redactó, con la aprobación de Lutero, su primera confesión de fe común *(Confessio augustana)*. La máxima difu-

sión del luteranismo se produjo, justamente, en los años sucesivos, gracias al landgrave Felipe de Hesse, a los electores Federico y Juan Federico de Sajonia, al duque Enrique y a su sobrino Mauricio, también de Sajonia, y a Joaquín II de Brandeburgo. Fueron ganados para la nueva fe los episcopados de Mainz, de Münster, de Osnabrück y de Colonia, y se consolidó ampliamente en Brunswick y en el Palatinado, en Pomerania y en el condado de Nassau, en el ducado de Clèves y en Hannover, en Anhalt y en Prusia.

Si Lutero se hubiera limitado a lanzar a sus coterráneos a una cruzada antipapal y antieclesiástica, su acción no habría alcanzado, sin duda, un radio tan amplio y una resonancia tan profunda. En toda la Europa del Noroeste, en efecto, su predicación suscitó progresivamente adhesiones y apoyos; casi toda la cristiandad fue sacudida a fondo por ella, y salió desgarrada. La suma de energías que el luteranismo aunó y estimuló fue tan grande porque el reformador afrontó plenamente el problema religioso, es decir, simultáneamente en el plano externo de la organización y en el interno de las creencias. Y no podía ser de otro modo, pues las estructuras de la Iglesia medieval se habían establecido orgánicamente en formas que recíprocamente se sostenían: combatir a las unas sin atacar a las otras habría constituido una empresa parcial o frustrada. Toda la máquina de los conventos y de las reliquias, de los beneficios y de las indulgencias estaba amalgamada y alimentada por poderosas formas de piedad y por creencias arraigadas. Contra éstas, sobre todo, intentaron lanzarse los reformadores.

Lutero examinó el núcleo central del sistema católico en la concepción y en la práctica de las llamadas obras buenas. Es verdaderamente poco útil plantear la cuestión en el plano teológico y tratar de determinar si el reformador tenía razón o no desde el punto de vista del dogma. Ciertamente, Lutero quiso demostrar que la tenía y se preocupó mucho de orientar la Escritura hacia el significado que él deseaba darle, es decir, se comportó como todos los teólogos que le habían precedido. Desde luego, la fuerza de choque de sus afirmaciones no procedió de la mayor o menor conformidad de éstas con los textos bíblico-evangélicos, sino de la renovada conciencia éticocristiana de sus contemporáneos. Lutero vivió el drama interior de aquella conciencia y trató de acrisolar sus términos dialécticos: su planteamiento correspondió al estadio de la sensibilidad colectiva —sobre todo en la Europa del Noroeste—, tendente a la personalización de la experiencia religiosa y, en un plano más amplio, de la vida cultural, moral e intelectual.

Como Zwinglio, el monje alemán considera que las prescrip-

ciones divinas enseñan lo que debe hacerse, pero no dan las fuerzas necesarias para ello; por tanto, están ordenadas sólo para que el hombre reconozca, gracias a ellas, su propia impotencia para el bien y, gracias a ellas, aprenda a desesperar de sí mismo. En otros términos, la divinidad no se concibe a la manera antropomórfica menos elevada, sino que se postula humanamente inalcanzable, deber-ser supremo. La relación con esta divinidad no consiste, por ello, en la realización de sacrificios externos, sino en un compromiso moral permanente de lucha contra el mal. Así como no son necesarios mediadores eclesiásticos ni organizaciones sedicentes piadosas, tampoco son verdaderamente cristianos los ritos que se celebran de un modo pasivo o los actos más arbitrarios llevados a cabo en «honor» de Dios.

Es difícil negar que, especialmente en los siglos XIV y XV, la religión en Europa había desempeñado cada vez menos su función ética en la sociedad y que, en primer lugar, se había convertido en un gran sistema administrativo del culto, así como en el instrumento de poder de un aguerrido grupo humano. Es también difícil no reconocer que la práctica cristiana había sufrido directamente las repercusiones de esta evolución, dando realmente el primer puesto en la piedad a votos y peregrinaciones, a oraciones más o menos estereotipadas, a devociones vulgares, a auténticas supersticiones. La *élite* humanística había levantado acta de tal estado de cosas y había reelaborado una moral sobre bases puramente humanas. Aunque no habían podido prescindir totalmente de los valores cristianos, los humanistas italianos habían rechazado —en lo que de más nuevo y autónomo había en su concepción— un coloquio profundo con las instancias religiosas y habían mirado con despectiva superioridad a los modos de sentir de las multitudes. Admitían de buen grado que «en cualquier hombre, por muy bueno y santísimo que sea, puesto que somos terrenos y casi obligados, con más estímulo, a seguir la voluntad y apetito que, con verdadero juicio e integridad, a obedecer a la razón, sin embargo, siempre en nosotros se halla alguna tacha y defecto» (L. B. Alberti, *Della famiglia,* IV). Pero para ellos, la religión no constituía ya un medio de elevación ética, sino sólo una consecuencia implícita y como un atributo de la rectitud moral. «Nunca sucederá que la religión no sea honestísima —afirmaba también Alberti, precisamente después de una ferocísima invectiva contra los viciosos sacerdotes de su tiempo—; ni fue nunca religioso quien en primer lugar no amasara la honestidad, ni encontrarás honesto que no sea muy religioso» *(ibid.)*. Siguiendo la huella del humanismo cristiano nordeuropeo, en cambio, y aún más en cuanto a su visión teológica, Lutero identifica

también totalmente moralidad y cristianismo. Pero en la base de su rebelión, a pesar de su lenguaje bíblico evangélico, está el poderoso aliento de la sensibilidad de orientación laica del siglo XVI.

Lutero afirma, pues, que si presumimos de agradar a Dios por medio de las obras, todo eso no es más que engaño para honrar a Dios externamente, mientras interiormente nos erigimos en ídolos a nosotros mismos. Nadie sirve a Dios, excepto quien le deja ser su Dios y realizar sus obras en él. «Pero hoy —prosigue— a la expresión 'servicio divino' se le ha dado un significado y un uso tan extraño que quien la oye no piensa, de ningún modo, en tales obras, sino en el sonido de las campanas, en el salmodiar en las iglesias, en el oro, en la seda y en las piedras preciosas de los birretes de los coristas y de los indumentos sacerdotales para la misa, en los cálices y custodias, en órganos e imágenes, en procesiones, en el ir a la iglesia y, en todo caso, en recitar el rosario y contar sus perlas» *(Magnificat,* V, 267-268). Las obras, en suma, no hacen piadoso a nadie, y el hombre debe hacerse piadoso antes de nada. Ninguna obra, ningún mandamiento son necesarios al cristiano para su salvación; no está sujeto a ningún mandamiento y todo lo que hace lo hace espontáneamente y en absoluta libertad, sin buscar con las obras su propia utilidad o su salvación.

Para salir de esta situación moralmente falsa, así como de la penosa incertidumbre de los que no saben (también Erasmo era uno de éstos) hasta qué punto están con Dios, Lutero proclama de cien maneras su descubrimiento espiritual. En efecto, agrada a Dios todo lo que *en la fe* puede ser hecho, dicho, pensado y, por tanto, también el ejercicio de la propia actividad, el caminar y el detenerse, el comer y el beber, el dormir y toda clase de acciones necesarias para la nutrición del cuerpo o para el beneficio común. Las obras son gratas no por sí mismas, sino en razón de la fe que unifica, y está indistintamente en todas las obras y en cada una de ellas y, por numerosas y diversas que sean, vive en ellas y por medio de ellas hace sentir su eficacia. Con ninguna otra obra se puede encontrar o perder a Dios, sino con la fe o con la incredulidad, con la confianza o con la duda; ninguna otra obra llega hasta él. La fe, así como basta para hacer piadoso al hombre, también le hace realizar obras buenas. En cambio, el que presume de tranquilizarse con su propia contrición y su propia penitencia no alcanzará nunca la paz moral y acabará desesperando.

Más de un siglo antes de que Descartes, con el principio del *Cogito,* diese al intelecto su propio fundamento en sí mismo y la prueba irrefutable de su autonomía lógica, Lutero indicó

al cristiano el punto de apoyo de la propia religiosidad personal y autónoma. Como al pensador francés Dios le sirvió después para garantizar la absoluta validez de las intuiciones claras y distintas, Dios sirve ahora a Lutero como garantizador —o proyección ideal de la necesidad de garantía— de la fe individual. En efecto, no se puede creer si no hay una promesa. Pero como Dios no ha tratado nunca con el hombre más que por medio de promesas, nosotros no podemos, por nuestra parte, acercarnos a él tampoco más que con la fe en ellas. El tiene necesidad de ser considerado verídico en sus promesas, y quiere que esperemos pacientemente que ellas se cumplan, honrándole con la fe, con la esperanza y con la caridad. Así manifiesta él en nosotros su gloria. En la promesa de Dios está toda nuestra posibilidad de salvación; por medio del bautismo Dios, que no miente, se ha comprometido a no culparnos de nuestros pecados. El reformador no podría ser más explícito en este punto fundamental: «Ningún pecado puede llevar al cristiano a la condenación excepto la incredulidad. Si la fe vuelve o permanece sólida en la promesa divina hecha a quien recibe el bautismo, todos los pecados quedan en un momento borrados por la fe misma, así como por la veracidad de Dios, que no puede renegar de sí mismo, si tú le reconoces y tienes firme confianza en su promesa» (*De captivitate Babylonica*, p., 279). Así, pues, si Dios ve que el alma le hace justicia y le honra con su fe, también él, a su vez, la honrará y la considerará piadosa y verdadera; y ella es, precisamente, hecha piadosa y verdadera por su fe, porque el reconocer a Dios verdad y piedad es justo y veraz, y hace veraces y justos. Mientras subsiste este compromiso con Dios, éste le concede en compensación la gracia, se compromete con el alma a no considerar los pecados que también después del bautismo están en su naturaleza y a no condenarla por ellos, sino que se contenta y se complace con que esté en continuo ejercicio para matar aquellos pecados y en el continuo deseo de liberarse de ellos después de la muerte.

Este lenguaje, sustancialmente nuevo, fundaba el protestantismo sobre un plano espiritual claramente distinto del catolicismo tradicional. Todas las sectas o las nuevas Iglesias que se opusieron a la vieja Iglesia de Roma lo hicieron a la luz de estas afirmaciones del reformador alemán, aunque se separaron del luteranismo o acaso trataron de combatirlo por sus compromisos. El pacto de cada creyente con Dios constituyó la clave de la renovada experiencia cristiana de la Europa del Noroeste. Este compromiso era entendido como predominantemente religioso, teniendo todavía por objeto una «revelación», y la promesa divina no sería mantenida en este mundo, sino en el más allá.

Sin embargo, al apoyar sobre este principio la fe cristiana, Lutero la anclaba en la energía ética individual y hacía de cada creyente el responsable autónomo y directo de su propia salvación. La fe, en efecto, al ver la inmutable verdad de Dios, aterra y humilla a la conciencia, y después vuelve a levantarla, la conforta y la salva cuando se haya arrepentido, de modo que la amenaza es causa de arrepentimiento y promesa de consuelo para quien tiene fe en ella. Por la fe, el hombre merece la remisión de sus pecados. En esta renovada perspectiva, que destruía la base de la piedad corriente, los fieles podían abandonar, verdaderamente, sus prácticas exteriores, renunciar a los votos y a las ceremonias superfluas, al culto de los santos y a las indulgencias, al purgatorio. En efecto, en lugar de expresar las propias creencias, sobre todo en actos externos o rituales, y de fosilizarlas, en cierto modo, en ellos, agostándose a sí mismo, el reformado volvía sobre sí la tensión de aquéllas, dándoles una repercusión dinámica y sin pausa sobre su propia conducta. El mismo pecado humano, en lugar de una mancha que había que quitar como de un vestido, se convertía para cada uno en un azote para creer con mayor intensidad, es decir, para querer repudiarlo y vencerlo con renovada fuerza.

Por mucho que los reformadores, después de los humanistas, hayan querido creerlo, la nueva religiosidad no era en absoluto un retorno a la del período evangélico. El mito de la Iglesia primitiva era, sobre todo, polémico e instrumental. Los protestantes de la primera mitad del siglo XVI no hicieron otra cosa —pero era una conquista esencial— que dar una mayor solidez a la conciencia cristiana, proclamándola contra las instituciones y las aberraciones de la Iglesia tardomedieval, repudiando abiertamente a las unas y a las otras, y sentando las premisas, aunque sólo implícitamente, para una nueva moral colectiva. Habían hecho salir de su minoría de edad al creyente, rompiendo la tutela de la jerarquía romana y de su sistema devocional. Pero, en realidad, rompieron también la clausura mental que la cristiandad se había construido en torno a ella. La Iglesia, hasta entonces, había sido una, su autoridad indiscutible (como la de quienes se erigían en intérpretes de ella) y su predominio cultural, incontestable. Tras su desaprobación clamorosa y bien acogida, ¿qué otra Iglesia habría podido nunca aspirar a tener una autoridad mayor o igual? Al romper el monopolio teológico, Lutero no liberaba sólo la fe, sino todas las facultades espirituales del hombre. Esto sucedió, sin duda, a pesar suyo, y la prueba es que con el pretexto de la «reforma» religiosa estaba realizándose ya un más amplio reajuste cultural. Las vicisitudes que siguieron durante

muchos decenios no hicieron más que confirmarlo. Era natural que, después de varios siglos de vida colectiva dominada por el dogma que no admitía incertidumbres o discusiones, las fuerzas humanas de raciocinio y de crítica —hasta entonces aherrojadas y oprimidas, pero también dormidas y aletargadas— empezasen de nuevo a fluir, incontenibles, a través de la brecha abierta en el dique de las creencias tradicionales.

III. REFORMA Y SOCIEDAD

El hecho de que la posición luterana de la relación cristiana entre hombre y Dios constituyese el punto de partida de las diferentes tendencias protestantes, prueba suficientemente su funcionalidad espiritual respecto a la coyuntura ética europea de la primera mitad del siglo XVI. Pero la energía religiosa, una vez liberada de la pesada armadura teológico-devocional, comenzó de nuevo a vivir de un modo más orgánico, es decir, en formas más adecuadas al carácter de los pueblos, a las aspiraciones de las clases y, en fin, a los demás intereses humanos más importantes. Los estimuló todos, desde el económico y político al intelectual y místico, pues representaba, necesariamente, la dimensión mental todavía dominante de la cultura y del desarrollo ético colectivo.

El éxito de la «reforma» protestante marca el comienzo del ocaso del monopolio cristiano sobre la vida de Occidente. Esto no es válido para las dos grandes penínsulas mediterráneas, España e Italia, donde, por el contrario, y en parte por reacción frente a la rebelión nórdica, la catolicidad se refuerza muy pronto y mantendrá todavía durante mucho tiempo su pesado dominio. En apariencia, además, esto no es muy válido —al menos en el siglo siguiente a la acción luterana— tampoco para los países de la Europa centroseptentrional, donde, precisamente desde 1525 en adelante, se desencadena una serie de desórdenes y de auténticas guerras, uno de cuyos principales factores es, indiscutiblemente, la religión. A pesar de todo, hay que tener en cuenta el deshielo espiritual obrado por el protestantismo, del que acabamos de hacer mención. Las luchas entre las clases, entre facciones políticas o entre Estados adoptaron, sin duda alguna, un color y también una motivación mental de las recién producidas fracturas de las creencias. Como hasta entonces el sistema eclesiástico y los políticos habían estado profundamente compenetrados, aunque los reformadores hubieran querido hacer valer la exigencia de la distinción radical entre vida religiosa y gobierno civil, no era posible llegar de un solo golpe a la separación de las dos esferas. Durante

muchísimos decenios, pues, no es seriamente considerada la independencia de las opiniones religiosas y, menos aún, la libertad de conciencia. Aunque, realmente, la cristiandad se había fraccionado, no por eso vino inmediatamente a menos la mentalidad dogmática. Los jefes de las mayores agrupaciones confesionales serán los primeros en promover la lucha contra las otras Iglesias; inevitablemente, su ferocidad teológica se une a las oposiciones y a las rivalidades ya existentes. Como, por esta causa, no es posible separar en estas últimas lo que es puramente religioso de lo que no lo es, así resulta necesario ver, en estas renovadas formas de amalgama entre creencias e intereses terrenos, una politización todavía más acentuada de las ya diferentes Iglesias. Por otra parte, y precisamente desde este momento, por reacción, se desarrolla y se afirma un sentido de la religiosidad como valor distinto de la adhesión a una determinada confesión religiosa.

Lutero no sostiene durante mucho tiempo que ya no es posible impedir la herejía con la violencia y que los herejes deben ser vencidos con la Escritura y no con el fuego. Sobre todo al principio, la «reforma» no llevó la tolerancia a la sociedad occidental. Protestantes y católicos siguieron considerándose obstinadamente como únicos dueños de la verdad y verdaderos representantes del auténtico cristianismo. La fiebre dogmática y la rabia teológica contribuyeron a azuzar aún más a los europeos unos contra otros; al choque de los intereses económicos y a las reivindicaciones patrimoniales de las distintas monarquías se añadieron los furores de las pasiones «religiosas».

Este fenómeno se inició cuando Lutero, al no ver cómo podría sostener de otro modo su rebelión, apeló al poder laico de los príncipes y de la nobleza alemana (cf. cap. 10, II). Pero inmediatamente se acentuó, complicándose y repercutiendo hasta en el plano interno de las iglesias cristianas. Hasta entonces, en efecto, el papado se había erigido en celoso custodio de la autonomía eclesiástica frente al poder civil. Sobre todo en las monarquías occidentales, y en el curso de los dos siglos precedentes, este último más bien se había afirmado progresivamente, a expensas del clero, pero los pontífices romanos trataban aún con él, por lo menos de igual a igual. El éxito de la desaprobación protestante de la autoridad papal reforzó, necesariamente y en gran medida, la soberanía laica, y esta razón tuvo importancia en la decisión de muchos príncipes que favorecieron, o incluso impusieron, la reforma en sus estados. En algunos de ellos los soberanos llegaron a establecer, bajo su control, un sistema de vigilancia de la actividad religiosa, castigando con dureza sus manifestaciones.

Los contragolpes de la «reforma» en este campo se hicieron sentir también por el renovado relieve público que adquirieron las escisiones producidas en las creencias. La diversificación de la fe implicaba la subversión de costumbres arraigadas y producía desórdenes de todas clases. Hubo, por tanto, una razón objetiva que justificó la más decidida, y a menudo decisiva, intervención del soberano en las controversias dogmáticas. Por otra parte, había ocurrido desde siempre que el llamado brazo secular persiguiese a los herejes y asumiese la función de asegurar la unidad de los súbditos en la ortodoxia. Cuando el protestantismo, en sus diversas formas, hubo penetrado en un país y cuando el príncipe se decidió a tomar partido, por él o contra él, lo hizo con la tradicional resolución. Sin que nadie lo impusiese, y por la fuerza misma de las cosas, se afirmó así un principio, en ciertos aspectos revolucionario: el de *cuius regio, eius et religio*. Sobre tal base, los súbditos, en general, tenían que seguir la religión de su soberano.

Mientras las luchas armadas, que el nuevo reajuste cristiano incrementó en Europa, estallaron sobre todo en el período siguiente al aquí tratado, pertenecen a éste, en cambio, los primeros choques que perturbaron desde el comienzo las filas mismas de los que se habían rebelado contra la autoridad romana. Los fundamentos de la doctrina luterana trastornaron, desde luego, la organización jerárquica y la piedad usual, pero, además de una enorme cantidad de asentimientos, suscitaron nuevas y ulteriores reflexiones que los sobrepasaban. Lutero, apoyándose cuanto le era posible en la Escritura, se decía inspirado por el Espíritu Santo, pero el propio dinamismo de su interpretación espiritual suscitaba otras interpretaciones. Así, al lado de su doctrina, y muy pronto contra ella, surgieron otras que la fecundaron y aportaron una gran contribución al desarrollo del occidente europeo, pero provocaron, al mismo tiempo, debates durísimos y enormes desórdenes.

Los primeros, y hasta mediados del siglo XVI, los mayores, fueron los provocados por los anabaptistas. Según éstos, el principio luterano de la justificación por la fe implicaba que los creyentes se hiciesen rebautizar, puesto que no habían podido formular ningún acto de fe cuando, todavía en pañales, habían recibido aquel sacramento. Esta radical deducción fue elaborada, desde 1520 aproximadamente, por hombres doctos, como su propio maestro Karlstadt, por predicadores como Tomás Münzer y por laicos como Nicolás Storch. Estos, además, insistieron sobre la inspiración directa que el Espíritu Santo concedía al fiel, acentuando místicamente, por una parte, la hostilidad hacia las ceremonias y cualquier forma de culto externo, y proclamando, por otra, la igualdad social y econó-

mica de todos los creyentes en el espíritu evangélico. Esta segunda parte de su mensaje tuvo especial resonancia e inmediatas consecuencias. Los desheredados, y sobre todo las masas campesinas alemanas, en efervescencia desde hacía muchos años, vieron en la nueva fe también un medio de redención social y la abrazaron con desesperado ardor. Por eso siguieron no sólo a Karlstadt, que les exhortaba a destruir las imágenes e incluso las iglesias y los libros, sino todavía más a Münzer, que proclamaba la necesidad de abatir el inicuo poder político existente, para sustituirlo con un reinado de Cristo en el que los bienes volverían a la comunidad. Ante las profanaciones y los excesos llevados a cabo por estos pobres fanáticos, reaccionaron, Lutero con toda la violencia verbal de que era capaz y los nobles alemanes, con una ferocidad militar aún mayor. El anabaptismo fue expulsado de la cristiandad y obligado a ser profesado en secreto. Pero continuó ejerciendo una fuerte influencia y una poderosa sugestión, constituyendo, durante mucho tiempo, una de las más vivas levaduras de la sensibilidad reformada. Estas matanzas fueron, sin duda, horribles, y más aún porque no tuvieron consecuencias positivas.

Sin embargo, desde el punto de vista dogmático, no fueron menores, sino más amplias e inmensamente más beneficiosas, las ruinas doctrinales que provocó el terremoto mental de la «reforma». Como a los pocos decenios de predicación libre y local y del más variado debate religioso, siguió un largo período de represión y de duro enfrentamiento recíproco entre las principales ortodoxias, no es fácil calcular en qué medida real supervivieron las doctrinas cristianas en Occidente. De todos modos, aunque más tarde, el restablecimiento de una observancia externa casi obligatoria, detuvo el proceso de disolución de las creencias, nunca se extinguieron los efectos de la colectiva experiencia liberadora, que se prolongó, aproximadamente, desde 1520 a 1550. En este período, en efecto, vivieron o crecieron la mayor parte de los que pusieron a punto los medios intelectuales más eficaces para acabar con las principales bases teológico-dogmáticas del cristianismo medieval. Además, se difundieron actitudes y tendencias espirituales, como el nicodemismo y el llamado libertinismo, que —si bien en forma parcial e implícita— suponían una condena o un repudio moral de la religión tradicional, así como la de los principios en que se fundaba.

Sobre todo después de la derrota del anabaptismo, nicodemitas y libertinos se confirmaron en la convicción de que un cristiano, por su fe, es libre de hacer cualquier obra y cualquier cosa; y que sólo mientras los otros no son todavía capaces de creer como él, se les une para llevar sus cargas y observa

las leyes que no estaría obligado a observar. A partir de 1530, en suma, no sólo se produjo en Europa la ruptura religiosa entre católicos y no católicos, sino que se hizo notar un amplio sector de cristianos que no se alinearon ni con los unos ni con los otros, y un número aún mayor de personas que aceptaron el culto como una costumbre y una convención, descubiertas, de pronto, como externas. Al lado de los que se enfrentan abiertamente a favor o en contra de los dogmas y las ceremonias hay una muchedumbre que no interviene, pero que no se limita a asistir al combate sin reaccionar. Su actitud es tanto menos pasiva cuanto que se separan conscientemente de los unos y de los otros, reservándose la libertad de creer y de juzgar. Unos se concentran en una fe totalmente interior, fuertemente impregnada de misticismo; otros adoptan diversos grados de indiferencia; aquéllos reflexionan y desarrollan una personal posición autónoma y crítica, y, por último, no faltan quienes comienzan a revolverse contra el propio cristianismo.

Los trastornos religiosos, que duraron decenios y alcanzaron a todas las capas de la sociedad, condujeron, pues, a un reajuste no sólo litúrgico o jerárquico, sino cultural y mental. El panorama que ofrece la sensibilidad colectiva ya no es el de comienzos de siglo. Si aparece aún dominado por la problemática teológica, vieja y nueva, están bien claras ya las grietas de numerosos hundimientos que lo modificarán radicalmente. ¿Qué poderosa fuerza de erosión no tendrá, en efecto, la idea de la tolerancia, que empieza a elaborarse en este período por los doctos laicos o ex eclesiásticos reformados, pero aborrecidos por sus ideas personales? La reivindicación del derecho a la libre discusión de los problemas concernientes a la relación del hombre con Dios, dará pronto origen a la afirmación decisiva de que todas las religiones son formas esencialmente humanas de culto, a las que no es lícito dar significados trascendentes. ¿Qué profunda sacudida no provocaron las reflexiones críticas sobre la Trinidad y, en especial, las múltiples interpretaciones, todas heterodoxas, de la naturaleza y de la función de Cristo? Una de las formas de seguir siendo cristiano es, en suma, precisamente la de hacerse hereje respecto a todas las Iglesias principales, explorar el sentido del mito de Cristo y atribuirle nuevos significados morales, más directos y humanos.

Así puede explicarse también —y no sólo como trasposición de los permanentes puntos de vista eclesiásticos— la feroz aversión de todas las Iglesias, las viejas y las nuevas, respecto al libre despliegue y a la racional expresión del pensamiento individual. Este último, hasta ahora, sólo desprende chispas, pero sus resplandores aterran ya a cuantos piensan todavía

teológicamente. Una reflexión como la de Servet, que parte de la negación de la doble naturaleza —divina y humana— en la persona de Cristo, ¿no lleva a la negación del dogma fundamental de toda iglesia cristiana: la redención? Por eso Calvino y la Inquisición española, en todas partes enemigos acérrimos, unieron sus esfuerzos para quemar —como lo consiguió el primero, en una hoguera ginebrina— al sustentador de tal audacia. Un largo período de reacción cultural y social siguió al humanismo y a la «reforma», pero la energía creada por aquellos dos movimientos estaba destinada a transformar, aunque con lentitud, todo el Occidente.

IV. LOS DESARROLLOS DE LA REFORMA

Se ha hecho ya costumbre señalar la lentitud y, sobre todo, lo inadecuado de la reacción papal ante las primeras manifestaciones de la Reforma. Implícitamente, se razona así: «¡Ah! Si el pontífice hubiera tomado providencias e intervenido a tiempo, si sus representantes hubieran sido más sagaces, la rebelión luterana habría podido ser sofocada y todas las que en ella se originaron tampoco habrían tenido suerte». De todo lo dicho hasta aquí debería resultar claro que esta perspectiva es errónea. Ni los papas que se sucedieron en la cátedra romana desde León X en adelante fueron especialmente inhábiles ni sus ministros menos capaces que sus predecesores de los siglos XIV y XV. Sin embargo, si la primera posición no es válida, no podría serlo tampoco la tesis opuesta que defendiese a la Iglesia romana de la primera mitad del XVI. Abandonando la óptica procesal, fundamentalmente tendente a condenar o a absolver, hay que remitirse a algunos puntos de referencia.

Ante todo, lo que puede parecer un malentendido, un choque de susceptibilidades, entre reformadores y ministros pontificios, es algo más amplio y profundo. Se ha visto qué camino había emprendido el papado después de los grandes concilios del siglo XV, su alejamiento de los cuidados pastorales y, sobre todo, su acentuado asentamiento en las estructuras ético-político-religiosas de la Europa meridional. La progresiva diferencia entre las Iglesias de la Europa Central y las latinas es un fenómeno que abarca un largo período y que se remonta, por lo menos, al siglo XIV. Cuando Lutero y el legado pontificio Aleandro se encuentran uno frente a otro en la Dieta de Worms, de 1521, tienen tras sí dos mundos que se han diferenciado suficientemente como para no alcanzar ya un entendimiento profundo. El desarrollo mismo de los acontecimientos

demuestra que entre ellos no puede haber diálogo, sino, ya desde el principio, oposición. El monje alemán, ya excomulgado, comparece en la Dieta no como un hereje en espera de ser confundido ante todos y enviado a la inevitable hoguera, sino como el obstinado representante de una opinión y de un partido. Y no cederá. Y unos años después incluso habrá triunfado.

Roma, pues, ya no es ahora lenta en reaccionar como lo había sido anteriormente; recordemos los muchos años que, ya un siglo antes, le habían sido necesarios para dar cuenta de Juan Huss, a la vieja manera, en este sector europeo. Su reacción tampoco es menos amplia y poderosa. Al contrario, a la difusión del protestantismo responderá con un vigor insospechado y con una fuerza que el cristianismo no había manifestado nunca desde el tiempo de las Cruzadas. Pero, precisamente su acción no hará más que sancionar el divorcio entre la religiosidad germánica, en líneas generales, y la latina, que era ya una realidad a la aparición de Lutero. Sin embargo, no se trata en absoluto de una diferenciación espiritual o eclesiástica pura y simple. Instintivamente, el joven Carlos de Borgoña, apenas coronado emperador de Aquisgrán por el propio Alejandro, forma en las filas del papa en Worms. Pero el mundo que él pretende resucitar, el Sacro Imperio Romano, es una etapa tan irremediablemente superada como la de la cristiandad medieval (cfr. cap. 10, I). Es más que natural que, al principio, el pontífice y el emperador se comportasen de acuerdo con todo un largo y prestigioso pasado; es natural que no midiesen inmediatamente la diferencia entre su visión del mundo y el nuevo reajuste de las cosas. El papado será, en cierto modo, más rápido que el propio Carlos V en darse cuenta, en sacar consecuencias y en organizarse para hacer frente a la situación. En suma, la evolución de la Reforma está dominada por la existencia de estructuras político-económicas que se han impuesto en Occidente entre el siglo XIV y el XVI, aunque los contemporáneos no se dieran cuenta de ello más que de un modo incierto y confuso. El peso específico de la Iglesia ha disminuido enormemente respecto al de los distintos Estados. Hacia 1540, Europa, por el aumento de su población, por el incremento de la riqueza de muchas de sus zonas, por la organización administrativa y financiera de tantos centros de poder político, es una realidad infinitamente más sólida y, sin comparación, más importante que la de dos siglos o incluso que la de un siglo antes. El sistema de poder eclesiástico no puede dominarla ya, no puede ya desempeñar la función de victorioso contrapeso de la sociedad laica. Las dimensiones y las articulaciones de Occidente ya no son tan débiles y fáciles de manejar por parte de la clase clerical. Estructurándose en

áreas nacionales de magnitud media en el interior de la antigua zona imperial, los europeos van abandonando, insensiblemente, también la vieja universalidad cristiana; al fundir, de un modo más intenso, sus creencias con las otras formas colectivas que dan coherencia y apoyo a los nuevos sistemas político-sociales se encuentran predispuestos a aceptar la diversificación de la fe y de los ritos.

Ya hemos señalado (cfr. cap. 3, II, y cap. 8, I) cómo, en el curso del siglo XV, la Iglesia —como poder central romano y como clero de los principales países— se había adaptado a aquella larga evolución. Durante el siglo siguiente se organiza de modo totalmente funcional y adecuado al nuevo sistema de la vida europea. Al no poder imponerse ya como clase principal dirigente, los eclesiásticos adoptan posiciones de compromiso que constituirán su fuerza durante varios siglos todavía. La vieja pretensión de la supremacía de la esfera espiritual es sostenida aún por las distintas Iglesias, pero éstas saben muy bien que no pueden defenderla más que de un modo totalmente limitado. La época de las luchas entre el poder político y el religioso está superada; ahora se inicia la del acuerdo y de la alianza, que no será menos fructuosa para el segundo. Al abrazar la causa de las diferentes razones de Estado, las Iglesias se convierten en sostén del orden constituido aun con mayor intensidad que antes. La unión del trono y del altar, en el sentido moderno de la expresión, data de este momento. Frente a la abdicación, que no parece muy sensible, a la absoluta supremacía ética, se produce una beneficiosa inserción del clero en la vida de las nuevas clases dirigentes. Los poderes políticos y las sociedades europeas aún tenían necesidad de él. Las iglesias —católicas en los países católicos, protestantes en los demás— ofrecían todas magníficos instrumentos de gobierno: desde la beneficencia a la instrucción, desde la predicación a la diplomacia. Así, no tarda en producirse una extraordinaria coincidencia de intereses religiosos y políticos en el seno de determinadas áreas, y un orgánico, amplísimo y recíproco intercambio de servicios, así como un enorme entrelazamiento de funciones.

Cada país se inserta en este proceso según formas propias, pero no por ello con una sincronía mecánica, sino más bien con una simultaneidad fundamental que abarca más de un siglo. El primer Estado europeo en que esto se revela claramente —ya lo hemos dicho— es España, país en que el problema religioso se afronta juntamente con el étnico desde la segunda mitad del siglo XV. Aunque el problema se orienta inmediatamente hacia una rápida e imperiosa solución, sus secuelas se prolongarán hasta comienzos del siglo XVII. También por esta anti-

cipación sobre el resto de Occidente en unir la política y las creencias, en España será menor la penetración de la reforma protestante, de igual modo que está fuera de duda que su decisión de resolver las propias cuestiones internas de esta índole la situará en primera fila en la reorganización católica europea. Del imperio ya hemos hablado también. Este representa el extremo opuesto, la zona del continente donde el proceso de reajuste ha sido más laborioso y donde no llegará a una verdadera realización. Baste añadir ahora que la lucha entre católicos y protestantes se desarrolla en una amplísima escala y continúa después de mediados del siglo XVI. En la primera mitad del siglo se asiste en la zona occidental a la difusión del luteranismo, pero no a la imposición de un gran Estado protestante; cada príncipe instaura el nuevo credo o restablece el viejo en su propia casa. Por otra parte, la futura reacción católica de la Austria imperial de los Habsburgo chocará contra la Alemania luterana y refluirá hacia los Balcanes. En cambio, es mucho más claro el destino religioso de Francia. Decididamente caracterizado por la afirmación en este país de la otra tendencia mayor del campo protestante, el calvinismo, tal destino no se resolverá hasta el curso de la segunda mitad del siglo XVI. Aunque de doble signo, desde el punto de vista confesional en cuanto al resultado, el caso de los Países Bajos es totalmente análogo al francés; además, los Países Bajos tienden a resolver, y en parte lo consiguen, su problema nacional juntamente con el de su fe.

Por último, es característica la separación de Inglaterra de la catolicidad y su ingreso en el campo reformado. Las exigencias de renovación y de liberación eclesiástica se unen en esta isla a las del poder centralizador monárquico. La repudiación de Catalina de Aragón por parte de Enrique VIII fue la causa ocasional y el elemento catalizador del cambio político-religioso. Hechos de naturaleza tan diversa como la rebelión teológico-dogmática de Lutero y la sucesión dinástica de la familia real inglesa resultan ligados entre sí, en la Europa de la primera mitad del siglo XVI, por el conjunto de problemas que hemos tratado de esclarecer. Que el incentivo proceda del drama de un monje o del de un rey, la necesidad de un replanteamiento de las estructuras religiosas respecto a las políticas y sociales es ya tal que da origen a que fenómenos aparentemente heterogéneos produzcan efectos enteramente análogos. Por lo demás, el conflicto de las indulgencias que encendió la lucha confesional en Alemania no difería tanto del creado en Inglaterra por los preceptos canónicos sobre el matrimonio: los dos eran ramificaciones de la fronda burocrático-espiritual con que el papado y el clero habían cubierto a Occidente. Para asegurar la

continuidad de su propia familia en el trono, y al ver que de otro modo no habría podido vencer la obstinación romana, Enrique VIII, apenas discutido por los prelados y por la nobleza de su país, se hizo proclamar jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra (febrero-mayo 1531) e hizo coronar reina a su nueva esposa, Ana Bolena (1 junio 1533). Al mismo tiempo, sin embargo, intervenía vigorosamente en la reforma del clero, aboliendo las anualidades y suprimiendo los privilegios eclesiásticos en el campo legislativo y en el jurisdiccional. El nombramiento de obispos pasaba a ser una prerrogativa real, a la vez que se prohibía todo tributo financiero a la Santa Sede y una parte de las rentas del clero pasaba a la corona. Las órdenes religiosas no fueron suprimidas inmediatamente, pero todos sus miembros, como cualquier sacerdote, fueron obligados a predicar públicamente la supremacía del rey en materia de jurisdicción religiosa.

Así, hacia mediados del siglo XVI la geografía eclesiástica de la Europa Occidental estaba ya profundamente transformada, al igual que la política, respecto a un siglo antes. Sin duda, los historiadores han prestado a estos cambios, muy espectaculares y a veces más institucionales que inmediatamente efectivos, superior atención que a las continuidades o a las variaciones que no llegaron a resultados claros y duraderos. Se conocen muy bien las vicisitudes de las disputas teológicas, la aparición de las doctrinas diferentes del dogma tradicional o contrarias a él, las actitudes de los distintos poderes eclesiásticos y políticos. Pero no se conoce tan bien en qué medida las elaboraciones teóricas, debidas en gran parte a miembros del clero antiguo o nuevo, fruto de una mentalidad fuertemente marcada por el patrimonio teológico, corresponden a las reacciones de la sensibilidad colectiva, a los repliegues de las creencias en la masa de los fieles, a las tendencias de su piedad. Por otra parte, debe subrayarse el hecho de que ya es muy claramente perceptible, hacia mediados del siglo XVI, una cultura laica que no se encuentra ya en posición de inferioridad ante la visión tradicional del mundo, sea religiosa o filosófica.

Si nos limitamos al sector de las creencias, tal como aparecen en sus formas eclesiásticas, se observan también novedades de gran relieve. Ante todo muestran un renuevo de vitalidad, tanto en el campo que sigue siendo católico como en el que se ha hecho protestante. Ya hemos dicho cómo del protestantismo, y casi simultáneamente con su primera aparición, se separan, muy pronto y en gran número, movimientos de diferente amplitud y duración. Estos tuvieron un éxito correlativo a la importancia de los estratos sociales en que se difundieron, a la fuerza de los poderes políticos que los sostuvieron, a las

coyunturas económicas, a las persecuciones de que fueron objeto. La suerte de cada Iglesia reformada estuvo influida por tales factores generales, pero también los elementos que articulan la vida de los Estados occidentales extrajeron a menudo de las nuevas formulaciones religiosas mayor vigor o claridad. En otros términos, la dimensión genéricamente llamada religiosa es todavía una de las estructuras básicas de la vida europea del siglo XVI, pues a través de ella se manifiestan poderosas energías que forjan y moldean el desarrollo histórico general. La religión, en suma, se manifiesta todavía en este período como una fuerza (de inercia o dinámica, según las apreciaciones, y a veces según las situaciones objetivas), pero, de todos modos, real y determinante. Esto sucede no sólo en la forma arriba mencionada, como inserción fuertemente acentuada del clero en la vida pública, sino también como manifestación concreta de fe y afirmación activa de creencias. Inevitablemente, estas energías espirituales pasan, en general, por el tamiz del clero y son canalizadas lo más posible por los ministros del culto; sin embargo, brotan abundantes, obstinadas u obtusas, liberadoras o destructoras, según los casos.

Como este fenómeno se desarrolla, sobre todo, más allá del período aquí considerado, bastará hacer alusión a sus dos aspectos típicos, uno en el campo católico y otro en el protestante.

Es indispensable situar en el cuadro de las nuevas órdenes religiosas del siglo XVI y en el conjunto de la reorganización eclesiástica romana la función y el significado de la Compañía de Jesús. Pero, ¿cómo no subrayar que ésta es, al mismo tiempo, un producto espontáneo de la temperatura religiosa y un instrumento de la política eclesiástica que se impone a partir de la primera mitad del siglo XVI en los países que han permanecido fieles a Roma? Se trata, ante todo, de una compañía, es decir, de una agrupación de soldados. En lenguaje actual, por tratarse de funciones no militares ni prácticas, se podría traducir: de activistas. El español Ignacio de Loyola (1491-1556) la esboza en París en 1534, la funda en Venecia en 1537 y obtiene la aprobación de Paulo III en 1540. En los mismos años, la comisión cardenalicia encargada por el pontífice de estudiar los métodos más adecuados para una reforma del clero había proyectado la extinción de todas las órdenes existentes —fuentes de tantos escándalos— y la no creación de otras. Pero la Compañía se parecía muy poco a las comunidades medievales. No se preocupaba de los oficios litúrgicos a recitar en común en los diferentes momentos del día, y repudiaba el principio ideal en que se habían inspirado las órdenes mendicantes: cada colegio y cada noviciado jesuita debía tener

la propiedad de bienes establecidos, suficientes para el sostenimiento de maestros y discípulos. En cambio, enarbolaba un programa destinado a convertirla en uno de los pilares de la nueva catolicidad: la obediencia absoluta al papa (consagrada por un voto especial) y la conformidad más estricta con la doctrina que la Iglesia de Roma sancionase. Es decir, el jesuita se convertía no en un monje más o menos extraño, al menos teóricamente, a los negocios de este mundo, y tampoco sólo en un sacerdote dedicado al cuidado de los fieles, sino en un sacerdote político; un religioso, en suma, completamente entregado a la causa pontificia y paladín de ella, tanto en el plano del dogma como en el de la propaganda o en el de los asuntos más terrenales.

El éxito de la Compañía de Jesús, para la que la gloria de Dios se identificaba con el triunfo de los intereses católicos tal como la monarquía papal los definía y enseñaba, fue inmediato y fulgurante. Ella representaba el cuerpo eclesiástico más funcional del mundo romano. Los ministros calvinistas fueron, a su vez, los activistas más dinámicos de la reforma protestante. Naturalmente, no pueden olvidarse, al margen de esta analogía, las profundas diferencias entre los activistas de la catolicidad y los de la reforma, pero éstas proceden, sobre todo, de las diferencias entre las estructuras culturales y sociales a que están unidas. Ciertamente, el jesuita sólo quiere ser soldado de Cristo con la bandera del papa y del propio general, mientras el calvinista quiere vivir su propia fe a la luz directa de la Escritura. Pero si el Dios de Calvino (1509-1564) es, sin duda, más elevado moralmente que el de cualquier pontífice romano, la organización eclesiástica creada por el reformador francés tiende a hacerse férrea y tiránica. En efecto, no hay dios más pedagógico que el de Calvino, y sólo sus ministros pueden señalar convenientemente sus designios. En el plano de la eficacia práctica, no hay libro, en toda la literatura protestante, que haya consolidado tanto y prestado dinamismo a la causa de la reforma como la *Institution de la religion chrétienne* (1536 y sucesivas revisiones). La excomunión es considerada un honor, así como la lucha contra los «herejes», hasta su supresión física. La Iglesia calvinista, en suma, se consagra pronto como la más sólida y fuerte entre todas las que la rebelión luterana ha originado, gracias no sólo a las medidas disciplinarias, sino también a la decidida afirmación de ciertos dogmas, como, sobre todo, el de la predestinación. En efecto, este último canaliza la exigencia de salvación individual, disciplinándola en el seno de un organismo eclesiástico renovado. Las energías religiosas liberadas por la reforma, durante un período casi sin otro control que el de sí mismas, se reúnen ahora de nuevo

en torno a instituciones eclesiásticas como el consistorio de los pastores y los sínodos. A su vez, la reconstituida Iglesia calvinista se preocupa mucho más que la medieval de la rectitud, al menos exterior, de sus fieles y de su morigeración. Ella contribuirá a formar colectividades humanas de costumbres socialmente vigiladas, compuestas de miembros éticamente más conscientes y civiles. Por primera vez en la historia de Occidente la función moral del cristianismo será ejercida, orgánicamente, atendiendo más a la vida terrenal que al destino celestial del creyente.

10. Imperios y primera unidad del mundo (1480-1560)

I. LOS IMPERIOS DEL SIGLO XVI

En una carta a Wolfgang Fabricius Capito, de 26 de febrero de 1517, Erasmo de Rotterdam, ya de edad avanzada, manifiesta el deseo de volver a ser joven: «Porque veo —así se expresa— una edad de oro en el próximo porvenir». Pero quizá, prudente como era, el humanista no creía que el presente fuese ya una edad de oro. Cuatro años después Lutero tomaría más clara conciencia: «Si se leen todas las crónicas, no se encontrará, después del nacimiento de Cristo, nada que pueda compararse con lo que se ha producido entre nosotros en los últimos cien años. ¡Nunca, en ningún país, se han visto tantas construcciones, tantos cultivos! Nunca tanta posibilidad de beber, nunca alimentos tan abundantes y delicados al alcance de tanta gente. Los trajes son tan ricos que no podrían serlo más. ¿Quién ha oído hablar nunca de un comercio como el de hoy? Da la vuelta al mundo, abarca a la tierra entera. La pintura, el grabado, todas las artes han progresado y progresan aún. Además, hay entre nosotros personas tan hábiles y sabias que su espíritu lo penetra todo, de modo que ahora un joven de veinte años sabe de todo ello más de lo que sabían veinte doctores en otros tiempos». Para Lutero, en 1521, la edad de oro de que hablaba Erasmo, había comenzado ya hacía un siglo. No se trata aquí de averiguar quién de los dos tenía razón, *ad annum* o casi. Estas dos citas deben servir sólo para revelarnos la presencia de aspiraciones, tensiones y realidades en aquellos años.

En un mundo que se hace más grande, que adquiere conciencia y conocimiento de sí mismo (si los europeos descubren América y redescubren Asia y Africa, también Asia redescubre Europa, de igual modo que América llega a tener conocimiento del mundo), en este universo *nuevo* en su conjunto, grandes personajes se afirman en las dimensiones de la historia; así, Mohamed II conquista Constantinopla en 1453 y se convierte con ello en el heredero de los emperadores de Bizancio, como sus sucesores Selim y Solimán el Magnífico; Carlos V despierta los fantasmas de la Roma imperial y los proyecta fuera de Europa. Estos grandes espacios unificados, estos «imperios» suscitan grandes adversarios: Francisco I no acepta el predominio de los Habsburgo; Persia no acepta la preponderancia otomana.

Si los grandes personajes y sus inmensos imperios chocan brutalmente, es natural que se establezcan alianzas entre los personajes principales, de una parte, y los enemigos secundarios, de otra. Francisco I, al margen de toda preocupación religiosa, no vacilará en aliarse con el imperio otomano para oponerse a Carlos V; incluso España estará atenta a la posición antiturca de Persia (musulmana) para mejor enfrentarse con el imperio otomano. Entrecruzamiento de intereses, de políticas, de planes diplomáticos, todo en gran escala, o, al menos, en una escala no conocida hasta entonces. La importancia de cada fenómeno comienza ya a medirse en una escala única, de proporciones mundiales.

La palabra «imperio» resulta equívoca, oculta realidades diferentes. Imperio otomano del siglo XV o del XVI, imperio de Carlos V de los años 1520 o de los años 1550: no representan la misma realidad, ni las mismas ideas, ni las mismas aspiraciones. El joven Carlos, que llega al poder, quiere suscitar una resurrección: resucitar la vieja idea del Sacro Imperio Romano, que había sobrevivido penosamente, durante siglos, en aquella forma de «anarquía monárquica» que fue el Imperio Romano Germánico. El joven Carlos quiso darle una vida nueva. Amplía la base territorial y lo funda sobre la universalidad religiosa de su dominio. La oposición surge de la pluralidad de lenguas y del hecho de que venía formándose un cierto sentimiento de grupo nacional (no hablamos de naciones). Su *primera* idea de imperio —la que se concreta en su coronación de Bolonia de 1530— está destinada al fracaso, por falseada y extemporánea, desde su nacimiento. Y, en todo caso, la oposición más violenta se manifestará de una manera concreta en la explosión religiosa de Europa. A una tentativa constitucional y política centrípeta corresponde una realidad espiritual y religiosa centrífuga. El emperador no puede resistir: espiritualmente es un fracaso. Desde este punto de vista, Carlos V representa, verdaderamente, el último de los grandes soberanos medievales; claros signos de ello son: su miedo, su obsesión de la muerte, su angustia religiosa, su inclinación a las órdenes caballerescas y a todo lo que es pompa y apariencia.

Pero si fracasa en el plano de lo que le es más querido, tiene éxito —inconscientemente, sin quererlo— en otro. El es el creador del primer imperio *colonial moderno.* Sobre este imperio nunca se pone el sol. Es el imperio sin crepúsculo. Desde Europa a América y al Pacífico, unas civilizaciones son abatidas y se alzan otras; desaparecen unas formas de alimentación y se consagran otras y todas son trasplantadas; unas religiones son barridas y sustituidas por otras. En este gran movimiento, Carlos permanece solitario, altivo, vencedor y vencido. Se reti-

rará al monasterio de Yuste, confiando en su Dios y temiéndole. Los últimos años de su vida no estarán exentos de preocupaciones de orden político, pero éstas serán, sobre todo, de carácter europeo, según el imperio de viejo estilo. Y también en ese campo tendrá otro fracaso: en 1556 dejará la corona imperial a Fernando I (1556-1564), mientras su hijo Felipe II (1556-1598) no será más que rey de España. El gran sueño imperial se desvanece. Su hijo, trabajador infatigable, el rey burócrata («el rey papelero»), sólo conseguirá ser «le meilleur de ses sécrétaires» (F. Braudel). Rey de España, tendrá también una política europea que, después de 1559, consistirá esencialmente en la conservación de los dominios de la corona española (en Italia y en Flandes) y en una política de firmeza religiosa. Firmeza frente a la herejía protestante y frente al mundo musulmán. Pero su espíritu burocrático le lleva a ocuparse mucho más que su padre del imperio de ultramar: lo organiza, lo defiende, lo amplía. Y todo esto bajo la divisa de la lentitud; la época, a su modo heroica, de los *conquistadores* ha terminado. Ahora empieza la de los virreyes.

El balance de la acción de estos dos soberanos, cuya presencia abarca casi totalmente el siglo XVI, es completamente positivo. Si la vieja idea imperial muere de manera definitiva y únicamente podrá ser resucitada mediante sueños delirantes, ahora se perfila la idea de un imperio nuevo, moderno. Y hará escuela. Las grandes naciones modernas se inspirarán en ella directa o indirectamente.

Frente a estas realidades, más propiamente europeas, se alza el imperio turco, que entre el final del siglo XIV y el del XV alcanza sus dimensiones máximas en Europa. Aún lanzará puntas de avanzada hasta el corazón del Occidente cristiano: en 1500 la caballería turca llegará a menos de cien kilómetros de Venecia, pero, en conjunto, le falta el aliento, la fuerza para llevar la invasión hasta las ricas ciudades de la Europa Occidental. Por el contrario, hay todavía posibilidades de expansión en el Mediterráneo: en Siria, en Egipto, en Rodas, en Chipre y en las costas de Africa del Norte. Y es desde ahí desde donde el imperio otomano se convierte en una potencia verdaderamente europea: hecho importante. Y acerca de este hecho habría que reflexionar, cuando se atribuye al tratado de Cateau-Cambrésis (1559) el comienzo de una hegemonía española en Europa. ¿Hegemonía? Sí y no, porque se halla constantemente equilibrada y comprometida por la potencia turca.

Por encima de las divergencias, son numerosos los puntos de contacto entre estos gigantes español y turco. Ante todo, su *origen:* los dos se forman, nacen en el corazón de sus tierras y tienen la altura y la consistencia de la tierra. Además, ni el

uno ni el otro tendrán suerte nunca en el mar, y si España llega a detener el ímpetu otomano en él, siempre es recurriendo a aliados tradicionalmente fuertes como potencias navales. Esta debilidad marítima encuentra una correspondencia exacta en la fuerza terrestre de los dos imperios. Los jenízaros turcos constituyen un cuerpo selecto, de primera calidad; disciplinados, bien armados, muy móviles, son el equivalente de aquellas unidades españolas (los *tercios)*, acerca de las cuales se ha escrito que su nacimiento representó «quelque chose d'équivalent, dans l'histoire générale du monde, à la naissance de la phalange macédonienne ou de la légion romaine» (F. Braudel).

El juego de las comparaciones encuentra su coronación en un elemento de fundamental importancia. Estos «imperios» nuevos requieren un cuerpo de especialistas de la administración: los funcionarios. Y los funcionarios son consejeros imperiales, administradores, embajadores, escribanos... No suponen nada nuevo, pues se encuentran funcionarios también a la sombra de los soberanos medievales. Pero precisamente aquéllos estaban en la sombra, mientras que éstos dirigen y toman decisiones; sobre todo, son estables, la corte se hace estable. Además, en estos grandes conjuntos étnicos que son los imperios, en los más altos niveles, se encuentran funcionarios de diferentes nacionalidades. Desde 1453 a 1623, de cuarenta y ocho visires sólo cinco son turcos. El gran consejero de Carlos V, el constructor de la idea imperial de Carlos V, fue el piamontés Mercurio Gattinara; el consejero de Felipe II, el inspirador de algunas de las páginas más importantes de su reinado, fue el cardenal Perrenot de Granvela, del Franco Condado. Y esto es importante, porque demuestra de qué modo estos funcionarios no están ligados ya por vínculos de orden feudal a su soberano; su relación de dependencia es ya una relación de empleo sobre la base de la estabilidad. Ahora, la administración se impone y organiza incluso su memoria: los archivos.

La formación de estos monstruos geográficos, durante los siglos XV y XVI, no se produce sin dificultades: las distancias, a medida que van creciendo, crean problemas de organización que hacen más lentas y difíciles las comunicaciones, las relaciones, los movimientos, las decisiones, los intercambios. Esta inmensidad de los espacios imperiales no se comprende del todo si no se tiene en cuenta la lentitud de los medios de transporte; piénsese que como tiempo absolutamente mínimo para ir de Venecia a Alejandría se necesitan diecisiete días; de Venecia a Calais, doce; de Venecia a Bruselas, nueve; de Venecia a Nuremberg, ocho. Estos ejemplos, estas distancias, en el fondo, no representan mucho. Los casos límite se encuentran en la parte transoceánica del imperio español, donde se

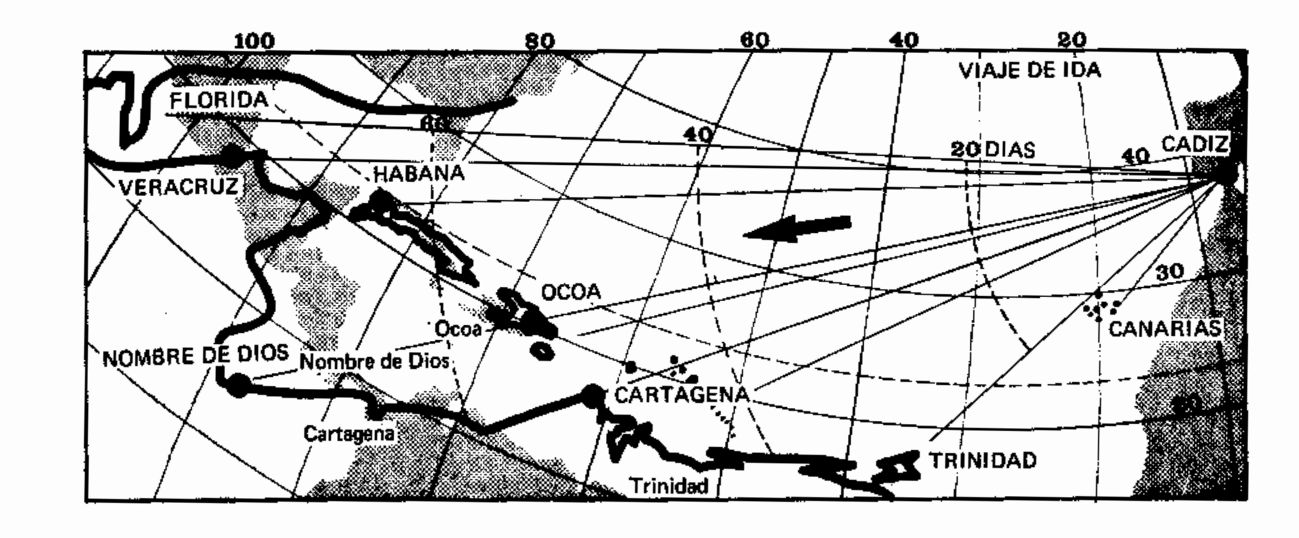
ve claramente que las distancias no sólo son *enormes*, sino también *irregulares*. En efecto, si se elige un determinado punto de partida, Cádiz por ejemplo, los distintos puertos americanos no distan de él distancias expresadas en una unidad de medida dada (kilómetros, millas o cualquier otra), sino en *duraciones* de viaje que, traducidas en jornadas, son extremadamente irregulares. El mapa que puede elaborarse sobre la base de estas distancias expresadas en jornadas es completamente distinto del mapa *real* de distancias expresadas en kilómetros o en millas (cfr. mapas en las pp. 262-263).

La progresión geométrica se manifiesta como una especie de ley también en otro aspecto de la vida de estos monstruos territoriales: en el dinero. Los imperios tienen necesidad de dinero, de mucho dinero, para las flotas, los ejércitos, la administración, la corte, la guerra, la paz. España encontrará su gran recurso en las minas americanas, pero el hecho no es tan sencillo como podría parecer a primera vista. En efecto, las necesidades de dinero van más de prisa que la recepción de metal en Sevilla, de modo que se impone buscar *anticipos*. Entra en juego el banquero, instrumento útil, sin duda, pero al mismo tiempo expresión de un *límite* puesto a la acción imperial. Los banqueros italianos y alemanes ayudarán y obstaculizarán, simultáneamente, la acción imperial, representando en todo caso un límite. Así, aunque las minas están en América, las centrales de administración y de distribución y de anticipo de estos metales preciosos están en Génova, en Amberes, en Augsburgo...

Se conquistan grandes espacios, y los elementos esenciales de estas conquistas son siempre las armas. Los turcos vencerán a los mamelucos de Egipto gracias a su poderosa artillería; los españoles, pocos en número, alcanzarán aplastantes victorias sobre los indígenas de América, aprovechándose de la superioridad de su caballería. Montados en sus caballos, y con el efecto psicológico de sus armas de fuego, lograrán éxitos fulminantes.

Hasta aquí hemos visto tres clases de imperio: el soñado por el soñador Carlos V, que se propone la reconstitución de un viejo ideal destinado a morir para siempre; el otro, también de Carlos V, imperio hispánico que nace con él y que tendrá tres siglos de vida y que hará escuela a nivel mundial. Y por último, el imperio turco, que es el ejemplo de la madurez perfecta: carente ya del impulso de la juventud, pero todavía sin la esclerosis de la vejez.

Sin embargo, hay algunos más, de otro tipo: los imperios *en sordina,* o casi, como el de Portugal, de penetración lenta en bases aisladas sobre franjas marítimas, casi sólo rozando el país conquistado, con un dominio perennemente disputado,


100
80
60
40
20
VIAJE DE IDA
FLORIDA
VERACRUZ
HABANA
20 DIAS
CADIZ
OCOA
Ocoa
CANARIAS
NOMBRE DE DIOS
Nombre de Dios
CARTAGENA
Cartagena
TRINIDAD
Trinidad

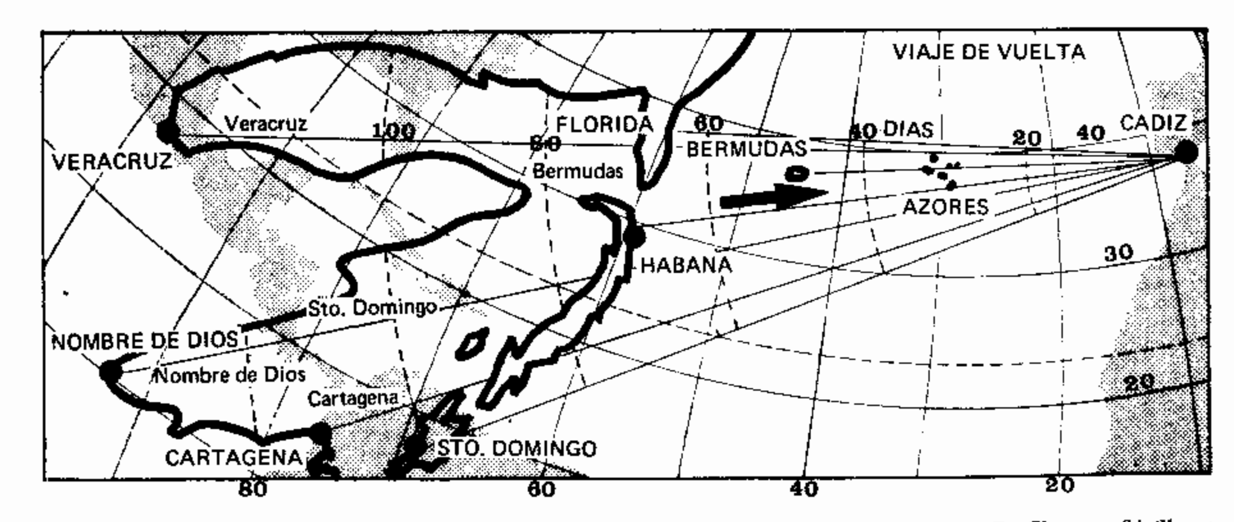


Fig. 11. Tiempo de travesía y realidad geográfica del océano Atlántico (tomado de H. y P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*, vol. VII; cfr. Bibliografía).

pero no menos tenaz. Antes de adentrarse en el interior, dudan, y tal vez por esta razón llegarán a construir sólidamente, más sólidamente que otros.

II. HACIA LOS ESTADOS MODERNOS

Estos imperios no representan sólo la trayectoria de formidables destinos individuales. No hay que dejarse atraer demasiado por Carlos V o por un Solimán. Su importancia más profunda, y por ello más oculta, radica en el hecho de que trastornan la vida de los hombres, de todos los hombres, de las multitudes a una escala nunca conocida hasta entonces.

De una parte, matanzas de poblaciones, deportaciones, esclavitud; de otra, mejora de los niveles de vida, de los regímenes alimenticios, difusión de determinados productos que, durante siglos, habían sido sólo del dominio de las esferas socialmente superiores. Pueden ofrecerse, indiferentemente, «leyendas rosas» o «leyendas negras». Pero al margen de tales leyendas lo cierto es que estos imperios contribuyeron poderosamente a construir la unidad del mundo: en 1566, Jean Bodin, en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* podía afirmar que «omnes homines secum ipsi, et cum Republica mundana, velut in una eademque civitate mirabiliter conspirant». En esta profunda unidad del hombre, que las nuevas formas de organización ponían laboriosamente de manifiesto, el propio Bodin encontraba un argumento para los progresos del porvenir: «habet natura scientiarum thesauros innumerables, qui nullis aetatibus exhauriri possunt».

Así quedaba fijada la tarea del hombre moderno.

Pero no se trata sólo de *imperios*. Más allá de éstos, y también para que puedan tener una vida sana y una función concreta, es preciso que el estado, el estado moderno, se afirme. Ahora bien, dondequiera que trate de establecer sus prerrogativas, es inevitable el conflicto con las fuerzas feudales. Pero es también inevitable el conflicto con las fuerzas burguesas y con las campesinas. No debe verse en esto contradicción alguna. Ciertamente, el esquema lógico más sencillo (pero de una sencillez que roza la ingenuidad) sería el de la alianza entre el estado que se forma y las otras dos clases contra el adversario común, el feudalismo. Pero, en realidad, las cosas son mucho más complejas. En efecto, durante las primeras fases de la crisis del feudalismo, se había producido también un cierto movimiento de liberación política de los burgueses e incluso de los campesinos. Pero, en general, a partir de finales del siglo XV, esta liberación política se ve comprometida porque el estado, en su lucha contra las autonomías feudales, no puede hacer

causa común con otras formas de autonomía, sino que tiene que luchar contra todas. Y si en los momentos de extrema tensión social ha de elegir un aliado, es inevitable (inevitable, claro está, dentro de la óptica de aquel tiempo) que éste sea la clase nobiliaria, o, en todo caso, una burguesía que deja de serlo para convertirse también en nobleza. Y en muchas ocasiones, precisamente por estas «alianzas» no llegó a realizarse la reforma interna del estado.

Los ejemplos que podrían citarse para demostrar esta afirmación son numerosísimos. Nos limitaremos a presentar dos casos-límite, captándolos en su momento de ruptura, de explosión: la guerra de los campesinos en Alemania y los movimientos de los comuneros y las germanías en España.

Según las tesis de Gunther Franz la causa de las revueltas campesinas en Alemania no estriba en una situación de miseria, sino, más bien, en la descomposición de un régimen social.

Antes de la verdadera explosión de la guerra campesina las revueltas venían teniendo una continuidad: hasta 1513, toda una serie de movimientos espontáneos, no organizados, sin jefes; desde 1513, por el contrario, se producen auténticas «conspiraciones», con jefes reconocidos, amplia base de organización, propaganda y tentativas ramificadoras. Otra diferencia: antes de 1513 la consigna es «¡viejo derecho!», y después, «¡derecho divino!»

Es cierto que, en el caso alemán, el elemento religioso influye poderosamente en este cambio, pero es igualmente cierto que ocupa el puesto de un «viejo derecho» ya completamente desplazado, extinguido. De este modo se llega al momento de la última ruptura (1524-1525): todas las fuerzas nuevas, desde el emperador hasta Lutero, a pesar de que, evidentemente, sus intereses más concretos deberían estar al lado de los campesinos, negarán su aceptación. Desde luego, no hay que pensar en una *traición* de Lutero, ni en un cambio de orientación. La posición a favor de los señores, «feudal», de Lutero, no está dictada por contingencias del momento. Si a fines de abril de 1525 interviene decididamente en su famosa *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Baurnschaft in Schwaben* para decir que toda rebelión está contra el Evangelio, no hace, en realidad, más que insistir en los temas de la carta a Federico de 5 de marzo de 1522 o en los del tratado sobre la autoridad secular *(Von weltlicher Obrigkeit)* de diciembre de 1522: «Dios es un poderoso monarca. Necesita nobles, ilustres y ricos verdugos: los príncipes». De este modo aquellos campesinos alemanes, que se habían hecho la ilusión de tener en Lutero a un jefe espiritual y, en su doctrina religiosa, la propia doc-

trina social, se quedan inmediatamente sin jefes y sin doctrina, o, en el mejor de los casos, con un vago milenarismo que no puede llevarles demasiado lejos. No hay, pues, contradicción de Lutero consigo mismo, sino oposición de Lutero frente a su tiempo (cfr. cap. 9, III). Estará con los príncipes contra la nobleza más pobre, los *caballeros,* que se sublevan en 1522-1523 en Baviera y en Wüttemberg, acaudillados por Franz von Sickingen; también está contra los campesinos, capitaneados por Tomás Münzer en la Alemania Meridional (1524-1525) y contra los campesinos sublevados en Münster en 1534-1535. Y al mismo tiempo, lo que se les prohíbe a los pequeños nobles y a los campesinos se les concede a los grandes feudatarios. Apoyados ideológicamente en la reforma, los grandes señores secularizan los bienes de la Iglesia contenidos en sus dominios: los duques de Mecklemburgo y de Pomerania, los electores de Sajonia, de Brandeburgo, del Palatinado, el landgrave de Hesse, se adueñan de los bienes eclesiásticos. En este plano es extremadamente significativa la incorporación de los bienes de la Orden Teutónica que en 1525 llevó a cabo un Hohenzollern, Alberto de Brandeburgo. Las consecuencias para el porvenir de aquellas incorporaciones serán fundamentales para la historia de toda Europa.

En 1520 y 1521, Segovia, Toledo, Guadalajara, Madrid, Avila, Burgos, Valladolid y otras ciudades se sublevan también. ¿Qué piden aquellos rebeldes que, además, son burgueses? En primer lugar, que el rey viva en España, que se case pronto y —sin decirlo explícitamente, pero dejándolo sobrentender claramente— con una princesa portuguesa, a fin de realizar la unidad ibérica. Además, reducción de impuestos, derecho a llevar armas... Pero la revuelta no es contra el rey, ni contra el estado; es una revuelta «nacional», de la «nación» española, contra los grandes —extranjeros en su mayoría— de la corte de Carlos V. El jefe de los comuneros, Juan Padilla, consigue una serie de éxitos militares. Después fue ejecutado. Su mujer le sustituirá eficazmente, defendiendo con gran valor Toledo. La sublevación de los comuneros, sublevación de una conciencia española, quedó así rápidamente truncada.

Más claro es el sentido de la insurrección de las germanías de Valencia y Mallorca (1521-1523). En estas zonas la organización corporativa burguesa había alcanzado grande y armónico desarrollo, y estaba legalizada por los edictos reales, que llegaron a la creación incluso de un Consejo de los Trece (Cristo y sus doce apóstoles). Naturalmente, la aristocracia no veía con buenos ojos aquel movimiento. Pero hasta entonces la situación era de equilibrio. Este equilibrio se rompe cuando el Consejo de los Trece, además del poder económico, trata de arrogarse

el poder político y se afirma, no ya como organismo de simple defensa de intereses de clase, sino como representante de todo el país. En este punto Carlos V no puede menos de respaldar a la aristocracia en su acción represiva; para el movimiento paralelo que se había manifestado en Mallorca, las fuerzas que se desplazaron para dominarlo se sirvieron de cuatro galeras imperiales.

Nos parece que estos ejemplos, a pesar de las indudables diferencias que es fácil encontrar entre guerra de los campesinos, de una parte, y comuneros y germanías, de otra, muestran con suficiente claridad, además de las rigurosas exigencias del poder central, los límites de la formación del estado moderno, que se manifiesta, ciertamente, en mil aspectos, pero que todavía no ha alcanzado una completa madurez de estructuras.

En el mejor de los casos, como en Francia y en Inglaterra, puede hablarse de la evolución desde una sociedad feudal a una sociedad aristocrática, pero lo cierto es que, especialmente en estos dos países (sobre todo en Inglaterra), están sentadas ya, de un modo extremadamente claro, las premisas de las sucesivas evoluciones.

Pero son necesarias también otras condiciones para que el Estado se establezca. En primer lugar, es preciso que llegue a alcanzar una cierta entidad territorial. Donde llega a ser un «imperio» o a integrarse a un imperio, las cosas son fáciles. Pero hay otros casos a tener en cuenta: las extraordinarias ciudades que habían constituido el motor, no sólo económico, de la vida de la Edad Media, ¿qué posibilidades tienen ahora? Las ciudades hanseáticas, o Venecia, o Génova, ¿cómo pueden convertirse en un estado moderno? Que en ellas pueden manifestarse movimientos de altísimo nivel cultural, ¿cómo dudarlo? Que el placer de vivir en ellas, a finales del XV y durante el XVI, sea mayor que en ciudades de vida ruda, como Londres o París, es igualmente cierto. Que en ellas pueden encontrarse grandes personalidades, con grandes fortunas, ¿cómo negarlo? Pero tales ciudades están condenadas ya, aunque a veces, aprovechando coyunturas favorables, puedan alcanzar un nuevo respiro.

Una de las razones esenciales de esta «condena» radica en el hecho de que estas ciudades, en el mundo nuevo que está creándose, se encuentran con toda una serie de obligaciones, absolutamente desproporcionadas con sus finanzas, aunque la presión fiscal llegue, a veces, a límites extremos. Un ejemplo: mantener un embajador, una embajada en una determinada capital, cuesta lo mismo si se trata del representante de Génova que del de Francia. Pero la desproporción resulta aún más clara en el capítulo de los gastos militares que, si son gravosos

incluso para estados con una base territorial suficientemente amplia, llegan a ser sencillamente aplastantes en algunos casos.

Tratemos ahora de presentar, rápidamente, algún caso de estado-ciudad. Y empecemos por el que se ofrece con luz más favorable: Venecia. Fastuosa, rica, ligada por los negocios con el Oriente Medio y vuelta también hacia la Alemania meridional, la ciudad del Adriático es, en cierto modo, un ejemplo límite, porque, como hemos visto en el capítulo 2, ha logrado una cierta entidad territorial, ocupando una extensión de tierra suficientemente amplia. Buen sentido previsor, pero —digámoslo también— previsión insuficiente. En primer lugar, Venecia, incluso con la conquista del Véneto, no ha resuelto el problema de la fragilidad de su sistema de abastecimiento de trigo: a la menor alarma, ante la más sencilla previsión de mala cosecha, es necesario que todo el sistema se ponga en movimiento para ir a buscar trigo a Apulia, a Morea, a Oriente Medio. Y no es sólo esto, sino que el hecho de haberse constituido una base territorial de cierta amplitud la obliga todavía más a participar en los conflictos de los grandes, conflictos que sobrepasan ya sus dimensiones, aunque éstas hayan aumentado. Una divertida anécdota tal vez pueda aclararnos más las ideas. En el momento de la guerra contra el turco (1570-1573), el embajador veneciano había quedado prisionero en Constantinopla. El sultán no desdeñaba conversar con él. Después de la victoria cristiana, pero, sobre todo, veneciana, en Lepanto, y tras la pérdida, exclusivamente veneciana, de Chipre, el sultán declaró a su huésped-prisionero: «Vosotros, al destruir nuestra flota, nos habéis arrancado un pelo de la barba. Nosotros, al quitaros Chipre, os hemos arrancado un brazo». Sea o no verdadera, esta anécdota refleja perfectamente los límites de una situación.

El caso de las ciudades hanseáticas es muy semejante. Aunque en la segunda mitad del siglo XVI parecen encontrar un segundo florecimiento económico, en realidad, están decayendo profundamente. Basta observar su situación respecto a Inglaterra para darse cuenta: en el puerto de Londres, a partir de 1553, los hanseáticos empiezan a ser colocados en el mismo plano que los ingleses, perdiendo, poco a poco, todos los privilegios que habían conservado en relación con ellos. En 1579 perderán sus privilegios también respecto a los comerciantes extranjeros rivales, de cualquier nacionalidad que sean. En Hamburgo, en 1567, se verán obligados a aceptar la presencia de una factoría inglesa. Génova, por su parte, podrá conservar una fuerza económica propia —como también Florencia—, exclusivamente en la persona de algunos de sus ciudadanos que, en la aventura de la alta finanza, encontrarán todavía medios de

amasar grandes fortunas. Pero estas fortunas sólo son posibles en la medida en que los talentos y los capitales iniciales de los banqueros genoveses y florentinos se pongan a disposición de los soberanos de grandes estados: Carlos V, Francisco I.

Augsburgo verá florecer, dentro de sus murallas, las extraordinarias fortunas de la familia Fugger. Pero al margen de las fortunas de esta familia, ¿cuáles son las posibilidades reales de desarrollo de la ciudad en su conjunto? Ragusa, en el Adriático, con su flota de grandes naves al servicio de los clientes del Mediterráneo y también del Adriático, ¿qué peso efectivo puede alcanzar? En general, todas van perdiendo fuerza militar: el gran ideal de las ciudades es la paz. Pero no ya una paz reconquistada o que ellas puedan imponer, sino una paz comprada con dinero contante y sonante o por medio de simples estratagemas de equilibrio. Los buenos burgueses de Augsburgo, cuando alguna vez se ven obligados a tomar las armas, salen de la ciudad «como el ganado del establo, cuando el pastor lo obliga a salir», dice Clemens Sender. Además, ¿por qué y por quién batirse? ¿Por un obispo, por un príncipe, por un dux cualquiera? ¿Por una vaga cristiandad o por una comunidad más indeterminada todavía? Estos son ya temas que han perdido significado. Durante la batalla de Lepanto las galeras de Doria formarán de tal manera que quedarán frente a las galeras de Euldj Alí, que también es propietario de sus unidades. No se harán demasiado daño el uno al otro: una galera cuesta cara y los hombres tampoco se encuentran fácilmente.

Tratemos, pues, de resumir la situación. Al nacer el mundo moderno, para que un estado pueda llamarse verdaderamente moderno, es decir, capaz de enfrentarse con el futuro, necesita los siguientes factores fundamentales:

a) una cierta entidad territorial;

b) el establecimiento de un poder central suficientemente fuerte;

c) supresión o, al menos, drástica reducción del antiguo poder feudal;

d) la creación de una infraestructura suficientemente sólida: burocracia, finanzas, ejército, diplomacia.

Donde se dé la organización de estos cuatro puntos, el estado moderno se afirmará. Si alguno de ellos falta (o todos), se podrá asistir a supervivencias, incluso a florecimientos, pero el destino ya está marcado. Los siglos siguientes lo demostrarán sin lugar a dudas.

Es, pues, en este marco *imperial* donde maduran los destinos de Europa entre 1450 y 1550. Extraordinario renacimiento de una idea, aunque no siempre revelada y manifiesta en la con-

ciencia de los actores; pero en estos años todo parece confluir, directa o indirectamente, hacia este fin.

Por lo tanto, se impone la creación de todo un sistema: es preciso que el poder se organice de un modo nuevo ante las tareas nuevas.

«Hilan telas tan sutiles que es imposible tejerlas»: la bella frase de Nicolás Maquiavelo quiere señalar la sutileza a que, en sus tiempos, habían llegado la técnica de la diplomacia. A nosotros no debe interesarnos el elemento crítico de esta frase, que el secretario florentino dirigía a sus colegas diplomáticos. A nuestro parecer es más importante la expresión, que en ella puede encontrarse, de una completa madurez de los servicios del estado. La burocracia se ha formado ya, e incluso se ha consolidado definitivamente. En efecto, un estado no es sólo una formulación teórica, no es sólo la declaración, por parte del soberano, de una determinada dirección del poder político. Se hace realidad en formas concretas: la burocracia, el ejército, la diplomacia, la justicia, la organización económica y financiera.

III. EL APARATO BUROCRATICO

La formación de la nueva burocracia tiene, lógica y dialécticamente, sus orígenes en la «crisis» del siglo XIV y del XV, que anteriormente hemos observado. Por una parte, la ruptura de los viejos órdenes jerárquicos, y, por otra, las nuevas funciones que impone el nuevo estado, requieren que de ellas se ocupe un cuerpo de «funcionarios». El gran cambio, ciertamente, no se produce a la altura del «escriba»: donde se manifiesta muy claramente es en los planos más elevados. Surge entonces la figura del «secretario». Indudablemente, no es fácil encontrarlos buenos, pues, todavía en 1530, Francesco Guicciardini podía escribir en sus *Ricordi politici* que había, incluso para los más grandes soberanos, «grandísima carestía de ministros bien cualificados». «Bien cualificados», porque, ante las múltiples funciones de nuevo tipo, es necesario un gran número de «ministros», que no sean sólo administradores pasivos, sino, sobre todo, realizadores, hombres con fuerte sentido de la responsabilidad.

Aquella estructuración burocrática puede comprenderse acaso con especial evidencia siguiendo los desarrollos de la diplomacia.

Durante toda la Edad Media, la distinción entre *cónsul* y *embajador* había sido muy clara. El cónsul era el que representaba, de un modo estable, con residencia fija, los intereses prácticos, económicos (en general, comerciales) de un grupo de

una determinada nacionalidad residente en el extranjero; el embajador era un enviado extraordinario, con una misión precisa, que representaba el poder de su país en las gestiones relativas a un solo y determinado asunto. No habían faltado ejemplos de cónsules, que a sus poderes jurisdiccionales habían añadido también los de embajadores, pero se había tratado siempre de casos especiales, y, de todos modos, de corta duración. Ahora, en cambio, empieza a formarse un cuerpo de funcionarios diplomáticos, que tienen su órgano central, la «cancillería», y sus sedes fijas cerca de los soberanos, para los que han recibido las cartas credenciales. Así, mientras se fijan las capitales y se forman las cortes, cuando los soberanos toman una residencia más estable, es normal que, tras ellos, tomen residencia fija los representantes de las potencias amigas —y menos amigas—: a la gloria de las capitales nacientes no podía faltar el reconocimiento del mundo extranjero. Bajo otro ángulo, es de tener en consideración que esta nueva posibilidad de emplear el talento propio al servicio del señor, del estado, representa también una solución para las dificultades de viejas familias aristocráticas alcanzadas por la crisis, y, al mismo tiempo, una posibilidad, para las familias de reciente influencia, de llegar a las altas esferas del poder. Empieza también a perfilarse la costumbre de la familia que se consagra toda entera, o casi, a estas específicas funciones diplomáticas. En 1499, por ejemplo, Pietro Soderini representa a Florencia en Francia; Francesco Soderini, en Milán; Paolo Antonio, en Venecia...

Esta concentración, esta heredabilidad de cargos en una misma familia van acompañadas de fenómenos no siempre positivos. Si, por ejemplo, a un alto nivel, en la formación de verdaderas «dinastías» de altísimos funcionarios, pueden encontrarse elementos positivos, como una cierta educación, estilo, formación, tradición, este mismo fenómeno, aplicado a funciones menores, da lugar a fenómenos completamente distintos.

Ahora se asiste a una cierta «democratización» de los servicios del estado (hasta el punto de que el latín va siendo progresivamente sustituido en las actas oficiales por las lenguas vulgares). Interviene una progresiva tendencia laica de los servicios públicos, en los que la presencia del sacerdote es cada vez más rara; sobre todo, los burgueses asumen funciones hasta entonces reservadas a determinados grupos sociales. La formación de una clase de empleados no es sólo importante en un sentido técnico (es decir, para comprender cómo el estado «nuevo» se enfrenta con las necesidades «nuevas» que se le imponen), sino también como elemento determinante de una auténtica revolución social. De origen generalmente modesto, el funcionario que entra en el mecanismo del Estado se adueña (en

proporciones más o menos considerables) del poder, y comienza a constituir una clase en sí mismo, la cual descubre que está, demasiado a menudo, mal retribuida en relación con el poder y con las funciones que ejerce: de ahí la corrupción burocrática. Que, además, es «corrupción» sólo en el juicio moral (y moralista) que nosotros podemos darle hoy, pero que, en la óptica del tiempo, no lo es más que en casos extremos. Por otra parte, está oficialmente admitido que «integraciones» diversas vayan a compensar los escuálidos sobres-paga, como diríamos con lenguaje moderno. Estas integraciones, que llegan, en ocasiones a representar —legalmente— 30, 40, 50 veces el estipendio oficial, nos explican por qué, a pesar de la escasez de las retribuciones nominales, se hace cada vez más reñida la carrera por los empleos públicos. Se crea así una especie de círculo vicioso. El Estado, apremiado constantemente por una serie de necesidades, pone en venta los empleos; los particulares, atraídos por las «integraciones» más que por las retribuciones oficiales, los compran, pero exigen también el derecho a revender, a ceder los cargos que compran. Ahí es tal vez donde se manifiesta la máxima fragilidad de la burocracia de aquel tiempo. Cuando el cargo no se revende es cedido a los hijos, a los sobrinos, a los primos, pero lo que, en el rango del embajador, constituye «dinastía», se hace menuda y pobre peripecia en el rango del medio y pequeño funcionario. «Letrados» españoles, «dottori» o «segretari» italianos, «legistes» franceses cobran cada vez mayor autoridad y se sitúan en los puntos más delicados del mecanismo del poder: los papeles se acumulan de tal modo que requieren la creación de nuevos empleos; las «prácticas» se eternizan; la máquina del estado se torna pesada. Pero —y que esto no parezca fácil ironía o todavía más fácil alusión a situaciones de nuestro tiempo—, precisamente en esta pesadez se afirman los caracteres fundamentales del estado moderno, que descubre cada vez más su vocación de ocuparse de todo, de verlo todo, de estudiarlo todo. Examinando los originales de prácticas con las anotaciones marginales escritas con dificilísima grafía por Felipe II, se aprecia claramente cuanto venimos diciendo.

La burocracia, que se amplía en la esfera puramente administrativa, encuentra su mayor triunfo en la rama especial de la administración que son las finanzas. Y, por lo demás, es natural. Cuanto más gravoso se hace el fisco, como luego veremos, más empleados se necesitan para ocuparse de él, y cuanto más aumentan los funcionarios, más necesario es aumentar la presión del fisco. Círculo vicioso también aquí, pero no querríamos que el lector creyese que la presión fiscal progresivamente creciente entre los siglos XIV y XV tiene su origen sólo en un aumento

del número de funcionarios. La causa verdadera, fundamental, no es ésa, sino los ejércitos, las flotas. Algunas cifras serán más útiles que cualquier otro dato para aclarar las ideas. El Estado veneciano, en 1423, invirtió las sumas necesarias para la construcción de 45 galeras, entre «grandes» y «ligeras»; en 1499, para 65; 115 galeras en 1504 y 143 en 1544. Hoy es fácil transcribir estas cifras, pero hay que pensar en el esfuerzo que exigió la realización de este programa. Marineros, carpinteros, calafates, artilleros, fundidores, cáñamo, pez, hierro, madera: todo cuesta caro y el estado tiene que proveer a todo. ¿Otro dato? En la batalla de Bouvines (1214), la más importante, quizá, de la Edad Media, no intervinieron más que 13.000 contendientes en total; en 1494 el ejército francés, que se dispone a la campaña de Italia, alcanza de 16 a 20.000 hombres (¡a los que se añaden, por lo menos, 15.000 italianos!). Estas flotas, estos ejércitos de proporciones siempre crecientes exigen, como es lógico, armamentos: artillerías, en primer lugar, armas de fuego. Hasta ahora ha sido poco estudiada, en el aspecto económico, la importancia de la producción de las armas de fuego, que debió de constituir, según creemos, un sector importantísimo de la industria de la época, pero es indudable que el esfuerzo financiero por ellas impuesto fue enorme.

Los verdaderos y grandes artífices de esta auténtica carrera de armamentos en aquel tiempo no fueron sólo generales y soldados: sus animadores fueron los más o menos oscuros, ignorados, anónimos funcionarios que se ingeniaron para encontrar el dinero que permitiría pagar a los fundidores, a los jefes de mesnadas de soldados, a los abastecedores de los ejércitos, a los constructores de fortalezas.

Porque la guerra había cambiado ya. «C'est joyeuse chose que la guerre...», decía *Le Jouvencel* (novela biográfica de Jean de Bueil, de la segunda mitad del siglo XV). Y Francesco Guicciardini, con la extraordinaria frialdad de su inteligencia, describía en sus *Ricordi* el cambio producido: «Antes de 1494 las guerras eran largas, las jornadas no sangrientas y las formas de conquistar tierras, lentas y difíciles, y aunque estaban ya en uso las artillerías, se manejaban con tan poca habilidad que no causaban mucho daño, de modo que quien tuviese un estado era casi imposible que lo perdiese. Vienen los franceses a Italia e introducen en las guerras tanta viveza...» La observación guicciardiniana está, sin duda, dictada por la experiencia vivida de las guerras de Italia, pero dejando a un lado los detalles de situaciones y de lugares introducidas por el escritor florentino, el fenómeno, en su conjunto, está bien dibujado y es válido para toda Europa. A fin de hacer frente a todas estas nuevas y enormes exigencias —sobre todo, respecto al

pasado—, que el nuevo Estado tiene que soportar, se impone un gran esfuerzo financiero. Ante todo, los soberanos ponen orden en la administración de sus fortunas privadas. La más famosa reforma es la llevada a cabo en Castilla, que permitió elevar las rentas de 885.000 maravedises en 1474, a 12.711.000 en 1482.

Pero el cambio más importante no se produjo en el seno de la administración del patrimonio privado de los soberanos, sino más bien fuera de ellos. En efecto, las finanzas medievales se habían caracterizado por fuertes aportaciones de porcentajes de las rentas personales del soberano. Ahora, frente al crecimiento desmedido de los gastos, sus recursos personales ya no bastan, y se llega a balances cuya parte esencial está representada por la recaudación de impuestos. Pero no es eso sólo, sino que debe añadirse que se trata de impuestos indirectos, a pesar del gran número de censos llevados a cabo durante todo el siglo XV y todo el XVI. De este modo el peso esencial del esfuerzo tributario es soportado por las clases más humildes, que participan en él pagando impuestos sobre artículos de primera necesidad: en Florencia, de una media de presión fiscal de tres florines por cabeza a mediados del siglo XIV, se pasa a 10 florines en el siglo XV.

Y esta presión fortísima ejercida sobre el «pueblo inocente» no basta para todos los fines que los gobernantes se proponen. Por eso, al lado de una economía ordinaria, se desarrolla cada vez más la economía extraordinaria de los empréstitos. En Venecia los empréstitos extraordinarios impuestos a los ciudadanos alcanzaron en veintiocho años, entre 1425 y 1454, un aumento del 434 por 100 del presupuesto. No hay duda de que tal coeficiente, por un cúmulo de razones, debe ser reducido de un modo considerable, pero lo cierto es que la presión fiscal empezó a ser verdaderamente insoportable. Si es buena norma de crítica histórica la de no creer demasiado en las quejas que aparecen en crónicas, diarios, cartas, acerca de los excesivos impuestos a pagar, también es verdad que debemos prestar un oído más benévolo a los lamentos que oímos levantarse de cada rincón de Europa, ante los agentes financieros de los soberanos.

IV. RECONSTITUCION DEMOGRAFICA Y AGRICOLA

Hasta ahora hemos hablado de burocracia, de diplomacia, de ejércitos, de guerras, de armamentos, de finanzas, pero, en realidad, todos éstos son fenómenos que no pueden explicarse al margen de un examen general de la economía europea. Y, como ya hicimos al comienzo de este volumen, tomemos los movimientos de la situación demográfica. Habíamos dejado la

población europea, a finales del siglo XIV, casi reducida a la mitad, en relación con la de finales del XIII. Sobre la base de los indicios de que se dispone, es lícito decir que, durante el siglo XV, se paraliza en el bajo nivel alcanzado a finales del XIV, porque todas las tendencias de recuperación son inmediatamente sofocadas.

Durante el siglo XV, si se atiende sólo a la población de las ciudades, hay que admitir que es innegable un cierto aumento, pero también hay que reconocer que es fruto no tanto de un incremento natural, como de una aportación de población rural. Así la población rural debió de permanecer, durante todo el siglo, a un nivel todavía estable, a causa de los duros golpes (epidemias y carestías) que aún causaron estragos, aunque en número e intensidad menores que en el siglo XIV.

En Francia, entre 1450 y 1475, Diè pasa de 406 hogares a 240, y Viena, entre 1452 y 1472, pasa de 679 a 656; en el imperio, Butzbach, durante todo el siglo XV, oscila entre un máximo de 447 y un mínimo de 362; Francfort, de 2.593 en 1463, llega a 2.621 en 1495; Leipzig, de 519 en 1474 a 734 en 1489; Mülhausen, de 1.423 en 1446, a 1.674 en 1503; en Brabante, Amberes pasa de 4.510 a 6.586, entre 1472 y 1496, y en Holanda, Amsterdam pasa de 1.869 en 1470 a 1.919 en 1494.

Puede añadirse otro ejemplo aún: el total de la población de Bruselas, Lovaina, Amberes y Bois-le-Duc (las cuatro grandes ciudades de la región), que en 1487 representa el 17,5 por 100 de la población de Brabante, en 1496 alcanza el 25 por 100, pero, simultáneamente, la población rural disminuye, de igual modo que la total.

Otros muchos ejemplos que podrían citarse de otras ciudades de cualquier parte de Europa no ofrecerían resultados sustancialmente distintos de la tendencia que las cifras mencionadas señalan, es decir, que, al observar la *población urbana,* se tiene la impresión de un aumento durante el siglo XV (a pesar de algunas excepciones, naturalmente). Pero recordemos que un aumento de la población urbana puede ser debido a dos factores: incremento natural o aportación demográfica del campo. En cuanto al siglo XV (por lo menos hasta el último cuarto de este siglo), no hay duda de que el segundo fue el elemento determinante del desarrollo de la población urbana.

Pero desde finales del siglo XV se inicia lentamente la formación de los nuevos tejidos demográficos, y —esto es importante— muy pronto se verá coronada por el éxito. Muchas son las razones *externas* de ello: mejora del «standard» de vida, mejora de las condiciones higiénicas (es desde el siglo XVI, por ejemplo, desde cuando empiezan a ser observadas todas las

prescripciones concernientes a las precauciones relativas a las sepulturas o a la presencia de animales en las ciudades), mejores sistemas de abastecimiento hidráulico urbano, abandono de las construcciones de edificios de madera que, en toda Europa, empiezan a ser sustituidos —al menos en parte— por los de piedra, por los de ladrillo. Todo este conjunto de factores contribuye al nuevo impulso demográfico (aunque, a su vez, ellos tienen también su razón de ser).

El mecanismo de multiplicación no tardó en ponerse en movimiento. En efecto, los mismos elementos que nosotros hemos señalado en el capítulo 1 como agentes acumuladores negativos a propósito de la contracción demográfica del siglo XIV, ahora actúan de un modo positivo. Así, del mismo modo que una epidemia, además de la mortandad directa que causa, provoca una reducción complementaria del cociente de reproducción que habría sido lícito esperar si, a causa de la propia epidemia, las gentes no hubieran muerto demasiado jóvenes; de igual modo un impulso demográfico, en un momento dado, está destinado a multiplicarse entre los veinte y los cuarenta años siguientes, gracias a las posibilidades de procreación que los niños de aquel momento determinado alcanzan, entre los veinte y los cuarenta años después.

La primera mitad del siglo XVI se benefició de este mecanismo, y los beneficios fueron enormes. Para hacerse una idea de ello el lector debe pensar que, las grandes mortandades del siglo XV, representaron —además del conjunto de factores que hemos tratado de ofrecer en el primer capítulo— también una enorme pérdida de capital. En efecto, la muerte de un hombre a los quince años representa también —a pesar de la crudeza de la expresión— la pérdida irreembolsable de una inversión: en el momento en que, por medio de su trabajo, esta inversión podría haber sido restituida a la sociedad, el hombre desaparece. Por lo tanto la alta mortandad infantil representaba una gran pérdida de capital. Ahora bien, durante todo el siglo XVI esta pérdida —gran pérdida— se reducirá. Las ciudades, sin duda, seguirán todavía desempeñando su papel de «tumbas demográficas» a las que irán a trabajar y a morir multitudes de campesinos, pero, al mismo tiempo, las posibilidades de *reposición* demográfica en la vida urbana por parte del campo se hacen cada vez mayores.

Estos fenómenos demográficos, como ya hemos dicho, no encuentran una explicación en sí mismos: es necesario recurrir a un contexto general, y «contexto general», todavía en este tiempo, significa «agricultura». Si hay ahora una evolución demográfica, hay también —y es preferente— una paralela evolución agraria.

Y ésta debe observarse desde un doble punto de vista. Desde el de la producción, no hay duda de que ha aumentado, sobre todo en el plano de la cerealicultura, por medio de la intensificación de la productividad, por la puesta en cultivo de nuevas tierras, por las roturaciones y saneamientos. Durante estos años una buena parte de las tierras abandonadas entre los siglos XIV y XV es ocupada de nuevo. Pero adviértase que todos los *métodos* de reanimación agrícola a que hemos aludido fueron realizados ya, no como en los siglos XI, XII y XIII, a través de relaciones de tipo feudal, sino, en parte, por medio de inversiones de capitales. La verdadera innovación, a escala europea, es precisamente este fenómeno de inversión de dinero. A través de un mecanismo complicado (los precios suben, a causa del mejor tono económico de la época; la producción aumenta, estimulada por la elevación de los precios, y crea, a su vez, una ulterior mejora de las condiciones económicas generales, las cuales provocan una nueva subida de los precios...), a través de este complicado mecanismo, que aquí nos hemos limitado a recordar en sus líneas generales, surge un gran movimiento en la agricultura europea. En efecto, en estos tiempos, gentes de las ciudades —comerciantes en su mayoría— invierten dinero en tierras. Fenómeno viejo, sin duda, y fácil de encontrar también en tiempos precedentes. Pero ahora ofrece un rasgo distintivo: mientras, para el hombre de negocios del siglo XIII, la inversión en tierras representa esencialmente una especie de seguro, que él adopta contra posibles dificultades en sus negocios bancarios o comerciales, desde finales del siglo XV los hombres de negocios se lanzan sobre la tierra con fines especulativos. Sus negocios son *también* negocios agrícolas: se compran o se ocupan tierras de la Iglesia —todo en muy malas condiciones—, que requieren grandes mejoras, sólo posibles por medio de dinero (a este respecto, hay que pensar en las grandes superficies de tierra de propiedades de la Iglesia, que serán objeto de especulación, en muchas de las regiones en que triunfa la «reforma»); se invierte dinero en cultivar nuevas tierras, en sanear pantanos.

Pero, ciertamente, esto no es todo, ni todo es de color rosado. En efecto, si se observa la condición de los campesinos europeos en este mismo período expansivo de la producción, el cuadro que se presenta es de tono más bien oscuro.

¿Cómo explicar de otro modo, por ejemplo, las grandes masas de campesinos errantes por los caminos de toda Europa?

En este punto hay que volver, por un momento, a cuanto hemos dicho antes como conclusión de la parte consagrada a la agricultura en el primer capítulo. Allí habíamos afirmado que la

«crisis» del siglo XIV se presentó, por lo menos, con un triple aspecto:

a) el «señor» ve, sin duda, cómo su propio poder —en todos los sentidos y bajo todos los aspectos— se reduce notablemente;

b) algunos campesinos lograron, aprovechándose de la erosión del poder central, afirmarse en el plano económico;

c) una gran parte de los trabajadores de la tierra, aunque llegaron a conquistar importantísimos derechos civiles, no por eso conquistaron un mejor nivel de vida: al contrario. Además, en el curso del capítulo 2, hemos insistido sobre el hecho de que, hasta 1450-1480, aproximadamente, estos mismos fenómenos se desarrollaron a través de movimientos lentísimos, casi imperceptibles.

Ahora surgen a plena luz y vuelven a encontrarse los viejos «campesinos enriquecidos» (sus descendientes, claro está), transformados, a su vez, en señores (a veces con títulos que, además de dar un lustre de nobleza a la tierra y al dinero, garantizan también unos derechos jurídicos o, por lo menos, crean las premisas para reivindicar esos derechos), convertidos, pues, en señores no menos exigentes —¡al contrario!— que los viejos señores feudales, con los que ahora se confunden casi enteramente, mientras que, dos siglos antes, habían sido encarnizados enemigos de ellos. No se llega todavía a una «reacción», a una «refeudalización» (salvo en el caso de Polonia, donde ésta aparece claramente ya desde finales del siglo XVI), pero, ciertamente, se sientan las premisas de ella. Por otra parte hay que añadir que aquellos *homines novi,* a los que antes hemos hecho alusión, aquellos ciudadanos, aquellos comerciantes que inviertan sus capitales en tierras, siguen, en la gestión de sus fortunas en el campo, los mismos criterios de racionalidad que aplican en la vida de las ciudades: esto da origen, naturalmente, a dificultades complementarias para el proletariado agrícola, del que puede decirse que vive en condiciones más o menos decentes cuando *puede* quedarse en la tierra, pero no siempre lo puede. Y esto explica por qué durante todo el siglo XVI continúa el movimiento de la población campesina hacia la ciudad.

Estos movimientos de migración desde el campo representan una de las mayores constantes de la historia económica, social y humana de Europa. *Siempre* hay movimiento campesino *hacia* la ciudad: lo hay en tiempo de dificultades, y lo hay en tiempo de expansión económica. No se olvide, por ejemplo que los diversos «milagros económicos» de nuestro tiempo están provocando en todas partes movimientos migratorios del campo

hacia la ciudad. Pero las causas son distintas cada vez. Por ejemplo, si en el siglo XVI, el abandono de las aldeas reflejaba la desestructuración de la agricultura medieval, y el desplazamiento se producía hacia una ciudad que, en el mejor de los casos, sólo podía ofrecer la claridad de los graneros públicos, en el siglo XVI el mismo movimiento se explica por el hecho de que el campo está sufriendo una reorganización (estaríamos tentados a decir: una reestructuración) y que, al mismo tiempo, la ciudad —en plena expansión comercial y productiva— ofrece la esperanza (por lo menos la esperanza) de encontrar un trabajo digno. Y ciertamente lo ofrece, pero en cantidad inferior al número de brazos que se presentan. Queda así una buena reserva que permite mantener bajos los salarios porque siempre hay mano de obra dispuesta que puede conseguirse entre las filas de los vagabundos que recorren, en una especie de movimiento perpetuo, los caminos de Europa.

Es indudable que cuanto acabamos de decir puede parecer en contradicción con lo que antes afirmamos acerca del aumento de las superficies puestas en cultivo y acerca del aumento de producción. Pero en realidad se trata de una contradicción sólo aparente, porque puede obtenerse el mismo resultado con seis o con ocho brazos, según la inteligencia aplicada al trabajo (inteligencia significa aquí, naturalmente, no sólo comprensión, sino también cuidado, sistema, aplicación). En este sentido puede decirse que, en aquel tiempo, el trabajo agrícola se hace más *inteligente*. Un signo externo puede apreciarse en la enorme difusión de manuales de agricultura. En comparación con la Edad Media, que no había tenido como texto-base agrícola más que la obra —admirable en muchos aspectos— de Pietro de Crescenzi, de comienzos del siglo XIII, ya a finales del siglo XV aparecen numerosas obras impresas de técnica agrícola. Al principio se trata, ciertamente, de obras de la tradición romana, que se traducen a lengua vulgar, y es indudable que su empleo concreto no se llevará a la práctica a través del paso directo del manual latino —aunque traducido— al campesino, sino que intervendrá una multitud de mediadores, de vulgarizadores, y el resultado será el de un cierto refinamiento de las técnicas de la tierra. Pueden descubrirse muchos síntomas de esta renovación de la vida campesina. Aquí (como en Italia y en algunas regiones de Francia y de España), se observa la extraordinaria difusión de la morera, con la correspondiente producción de capullos de seda; allí, es la proliferación de pequeños cultivos de lino o de cáñamo, que servirán para el ajuar matrimonial de las jóvenes; en otras partes, la construcción de torres palomares, reservas de carne para completar la alimentación, y, al mismo tiempo, fuentes de utilí-

simo abono. Se trata, sin duda, de hechos menores, pero que, multiplicados por un número muy alto, acaban dando un carácter positivo a toda una época y manifestando la condición mejorada de una clase.

He aquí, pues, en conclusión, los caracteres que pueden atribuirse a esta época:

a) endurecimiento de las posiciones de los señores (viejos y menos viejos), que anuncia la que será la gran «refeudalización» del siglo XVII;
b) posición moderna, «capitalista» (pero entiéndase la palabra *cum grano salis* y sólo con valor alusivo), de algunos nuevos agentes de la vida agrícola;
c) campesinos que ven mejorada su propia condición cuando siguen siendo campesinos, es decir, cuando no pasan a formar parte de aquél;
d) proletariado agrícola que a menudo deja de serlo para transformarse en proletariado urbano (y muy frecuentemente y en gran parte, subproletariado).

Los dos apartados *c)* y *d),* por otra parte, deben considerarse con especial atención, porque ésos son los que permitirán el gran desarrollo de los centros de producción y de distribución. En efecto, el campesino que seguirá sobre la tierra, en la medida en que vea mejorar sus condiciones económicas, se convertirá en un *cliente*. Claro que no se tratará de grandes clientes, pero podrán comprar «dos sueldos» de pimienta o de tejido: dos sueldos, multiplicados por millones de personas, acaban representando sumas importantes. De igual modo los campesinos «desclasados» a subproletariado urbano se convierten en *clientes* también: en efecto, ya no son productores del pan que comen, aunque sea en cantidades mínimas, y están, por lo tanto, obligados a «comprar» pan. En consecuencia, y aunque pueda parecer paradójico, hay que ver también en esta masa de hombres hambrientos, derrotados, errabundos, un importante motor de la vida económica.

Hasta ahora la historiografía no ha sido muy sensible a realidades de este tipo, que son mínimas si se consideran a escala individual, pero que adquieren una gran importancia por las masas que en ellas están implicadas.

V. LA INDUSTRIA

No creemos —y, desde luego, no queremos hacer creer— que la industria europea haya desempeñado un papel absolutamente determinante en la economía de la época, entre finales

del siglo XV y mediados del XVI. No hay que prestar demasiada atención al hecho de que la industria europea, en esa curva de tiempo, manifieste un claro aumento cuantitativo. Sobre este aspecto tendremos ocasión de volver. Lo que verdaderamente importa es que ahora se manifiestan las condiciones de los cambios cualitativos, que caracterizarán después muchos de los aspectos de la civilización industrial europea.

Los aumentos cuantitativos se encuentran en mil signos. En primer lugar, entre 1450 y 1540, la producción de plata de la Europa Central aumenta en cerca de cinco veces; la producción de paños de lana en Venecia pasa de cerca de 3.000 piezas alrededor de 1528, a 15, 16, 17.000 hacia 1560; en Hondschoote, el número de piezas de sayal exportadas sube de unas 30.000 en 1530 a unas 90.000 hacia 1560; las exportaciones de alumbre de Civitavecchia (que condicionan, indirectamente, buena parte de la producción textil europea) pasan de 18.468 cántaros anuales en el período 1462-1479 a 37.723 en los años 1553-1565. Pero lo que estaríamos tentados a llamar el «gigantismo» industrial del siglo XVI se demuestra con otros mil ejemplos más importantes, porque abarcan situaciones de conjunto. Son ciudades enteras, como Venecia, por ejemplo, las que se transforman y que, de una actividad predominantemente mercantil, pasan a una actividad esencialmente industrial, transformadora; Alemania, tradicionalmente exportadora de obreros textiles en busca de trabajo a Italia, a Inglaterra, a Flandes, ahora detiene esta hemorragia de «especialistas». Aparecen sectores industriales completamente nuevos, dotados de una asombrosa vitalidad: la tipografía, por ejemplo, con sus 30-35.000 ediciones antes de 1500, representando unos 15 ó 20 millones de copias, tira, en todo el siglo XVI, unas 45.000 ediciones sólo en Alemania; 15.000 en Venecia; 25.000 en París; aproximadamente, en toda Europa y en todo el siglo XVI se tiran unas 200.000 ediciones, con un total de 150-200 millones de ejemplares. Otros sectores industriales, aunque no completamente nuevos, adquieren ahora una nueva importancia: por ejemplo, la seda, cuyo impuesto pasa, en Verona, de 50 ducados anuales en 1501 a 5.340 en 1549... Añádase la prodigiosa renovación constructora que alcanza a toda Europa, y no sólo en las mansiones señoriales o en los edificios públicos o del culto: en Venecia, entre 1539 y 1559, se conceden licencias para 175 nuevas construcciones. Añádanse también las nuevas dimensiones que la conquista de los nuevos mercados asiáticos, africanos y americanos ofrece a las posibilidades industriales de Europa, como demuestra el contrato estipulado en Amberes, en 1548, entre Juan Rebello, factor del rey de Portugal, y Cristóbal Wolf, factor de Antonio Fugger y nietos, por el que estos últimos se comprometen a

expedir «para los negros de Guinea» 6.750 quintales de anillos, 24.000 orinales, 1.800 bacías de bordes anchos, 4.500 bacías para barberos, 10.500 calderos. Las acrecentadas fuerzas de los ejércitos, así como las nuevas técnicas bélicas y los perfeccionamientos de los armamentos tuvieron una repercusión en la vida industrial, determinando el desarrollo de las industrias extractivas y de transformación. Se consolidan centros como Brescia, en los cuales, si Carlos V hacía cincelar su armadura y Francisco I su puñal, existían también, a finales del siglo XV, 200 fábricas de armas, mientras toda la región circundante contaba, en 1527, 333 talleres para fabricar «instrumentos agrícolas y armas de guerra».

Modos y estilos nuevos intervienen con fuerza para impulsar la actividad industrial; baste recordar la influencia que en la industria del vidrio tuvo la arquitectura renacentista.

Estos son los hechos esenciales que caracterizan la vida industrial de Europa entre mediados del siglo XV y mediados del XVI. Es cierto que nuestra impresión de «gigantismo» debe ser replanteada: hemos hablado de gigantismo, naturalmente, en relación con los ritmos anteriores medievales. En realidad, la economía europea empieza ahora a presentar dimensiones inusitadas, mayores, respecto a las que había tenido en la Edad Media. Pero insistimos en que lo que verdaderamente importa, al margen de todo aspecto cuantitativo, es que ahora se plantean las condiciones —o, por lo menos, *algunas* de las condiciones— que caracterizarán ciertos aspectos de la economía industrial de los siglos, de todos los siglos siguientes. Grandes rupturas comienzan a manifestarse.

En Inglaterra y en el País de Gales, a principios del siglo XVI, existían tres altos hornos de limitada importancia. Hacia 1635 habrá de ciento a ciento cincuenta.

Desde mediados del siglo XVI hasta hoy, la producción del hierro y del vidrio ha aumentado, respectivamente, de cuatro a cinco mil veces, más o menos. La base de este extraordinario incremento es el aumento de la producción de carbón de piedra (cerca de tres mil veces en el mismo espacio de tiempo).

Adviértase bien que la sustitución del carbón de madera y de la madera por el carbón de piedra no revela, una vez más, sólo un paso de orden cuantitativo, sino que, sobre todo, refleja cambios de orden cualitativo. En efecto, la llama del carbón de piedra, más violenta que la obtenida de los otros combustibles, deteriora los materiales con los que se pone en contacto. Se acelera así intensamente el movimiento que llevará a la desaparición de la mentalidad medieval, muy atenta a la *calidad* del producto, en favor de una mentalidad orientada esencialmente hacia la *cantidad* de la producción. Todo un mecanismo

entra en acción: la persistencia durante la Edad Media del uso de la madera y del carbón de madera —a pesar del conocimiento del carbón de piedra y del sistema de fusión mediante los altos hornos (nunca aplicado, verdaderamente), además de una mentalidad fuertemente dirigida hacia lo cualitativo— conduce, en la práctica, junto con otros fenómenos más directamente concernientes a la economía agrícola, a una impresionante desaparición de los bosques; cuando ésta llega a su límite, se hace absolutamente necesario recurrir al carbón de piedra. Esta verdadera revolución, que no se ha dudado en definir como una «prerrevolución industrial», se consolidó sobre todo en Inglaterra, y la razón de ello estriba no tanto en el hecho de que los yacimientos de carbón fuesen abundantes en la isla como en que la tradición de «calidad» de la Edad Media inglesa era mucho menos fuerte que, por ejemplo, en Italia, y por tanto más fácilmente sustituible por una nueva mentalidad cuantitativa.

Este cambio, por lo demás, no se manifiesta sólo en el sector siderúrgico, sino que se impone también en el más antiguo y estructurado sector textil. Y la victoria, a largo plazo, será de los países que, como Inglaterra y los Países Bajos, sepan orientar su industria hacia productos de poco valor, mientras que los países, como Italia, que permanezcan casi esencialmente ligados a producciones de alta calidad verán cerrarse progresivamente sus horizontes de expansión.

Los rasgos «nuevos» aparecen en otros muchos fenómenos; por ejemplo, la intervención del Estado, que ahora ejerce una especie de protección al desarrollo de las industrias locales contra la amenaza de competencia de los productos de países extranjeros, que ofrece primas y préstamos de producción, por ejemplo, para la construcción de naves, que invita a obreros cualificados extranjeros, ofreciéndoles garantías jurisdiccionales (y esto es nuevo), además de privilegios económicos (desde este punto de vista, es característico el empleo de obreros italianos de la seda por parte de muchos Estados), o que, sencillamente, se hace él mismo partícipe de las actividades industriales. Así, por ejemplo, la unión entre el papa y los Médici para la explotación de las minas de alumbre de Civitavecchia, en colaboración, indirecta, con el rey de Nápoles (limitándose este último a reducir el trabajo en las minas de alumbre de Agnano, situadas en su reino). Por otra parte, la caída en una condición de proletariado —e incluso de subproletariado (urbano, y no sólo urbano, sino también campesino)— de gran número de hombres de la tierra —a lo que hemos aludido anteriormente— crea, en buena parte de Europa, las condiciones para un retorno al sistema de explotación del trabajo

campesino, por parte de los negociantes de las ciudades. Lo que ahora se afirma es el *Verlagssystem*, que, comparado con los caracteres del proceso análogo que ya se había desarrollado en la Edad Media, se diferencia de éste, por lo menos, en dos aspectos. Ante todo, en que sus dimensiones son mucho mayores, y esta mayor magnitud se entiende en el sentido de que ahora un solo *Verleger* controla un altísimo número de personas, concentrando así, a plazo más o menos largo, fuertes capitales. Además, lo que nos parece más importante es el hecho de que a los obreros-campesinos no se les asignan tareas sólo en la actividad textil, sino también en otros sectores productivos, incluso en la fabricación de objetos metálicos, como una especie de anticipación a algunas peculiares especializaciones de gran valor, como la admirable industria relojera campesina, que en la Selva Negra, por ejemplo, tendrá luego, en el siglo XVIII, un extraordinario florecimiento.

Es un gran cambio éste que hemos tratado de examinar aquí, y que sólo erróneamente podría ser considerado como un simple retorno, en proporciones mayores, a la pasada Edad Media, porque ahora esta producción campesina ya no se halla al servicio de una sociedad estable, con mercados muy limitados, demanda y oferta rígidas, como la medieval. Puede decirse que la explotación del trabajo campesino hasta el siglo XIV había sido absolutamente estéril en un plano de utilidad productiva económica; ahora, aunque sigue siendo explotación —después del paréntesis liberador del siglo XIV y de comienzos del XV—, sirve de elemento orientador al desarrollo de las nuevas formas de producción industrial.

Pero, acaso, lo que más claramente revela las dimensiones reales del cambio son las modificaciones que se introducen en el sistema corporativo. Las corporaciones, afirmadas hacia los siglos XI y XII a la sombra de la libertad comunal como el instrumento con el que las nuevas clases de las ciudades tratan de defender sus propios intereses y, si es posible, de conquistar el poder, se preparan para un notable cambio. En efecto, frente a la general consolidación de poderes centrales cada vez más fuertes, se detiene el proceso de fusión de las corporaciones en el Estado. De ahí la tendencia observable de los organismos corporativos a hacerse cada vez más rígidos, para mantenerse en posiciones monopolistas y proteccionistas cada vez más decididas, constituyendo así una especie de freno a ulteriores desarrollos de las relaciones de producción; en otras partes, por ejemplo, Inglaterra y los Países Bajos, por el contrario, el poder central consigue ejercer un control sobre estos organismos, que así se convertirán en útiles propulsores de actividades económicas.

No hay duda de que el período aquí presentado constituyó una de las fases más importantes de la historia de la expansión mercantil. Quizá en ninguna otra época fueron tan fulgurantes los progresos, y sobre todo en ninguna otra época fue tan intensa la velocidad de aceleración del movimiento de expansión comercial. En efecto, desde finales del siglo XV, los viejos centros, los viejos caminos, los viejos mercados renacen a una vida totalmente nueva. No sólo se recuperan (salvo algunas excepciones, entre ellas la muy notable de Brujas) los niveles alcanzados a finales del siglo XIII y perdidos después, sino que en todas partes aparecen, a niveles altísimos, algunos centros secundarios que habían venido adelantándose al primer plano durante los siglos XIV y XV, aprovechando la crisis de las plazas mayores, y que ahora se insertan definitivamente en una red comercial cada vez más densa que cubre toda Europa. Y esto nos parece de especial importancia, porque no sólo denota las fortunas particulares de algunos centros, sino que muestra la estructuración de un mundo mercantil que llega así a sentar las premisas de una circulación de tipo moderno.

Es impresionante el volumen del tráfico que en poco tiempo es capaz de organizar Sevilla con América. No se trata sólo de conservar o desarrollar viejas relaciones comerciales, sino que todo debe ser construido *ex novo* y debe servir para crear las premisas de la estructuración, aunque defectuosa, del inmenso espacio americano.

Huguette y Pierre Chaunu han mostrado, en el movimiento de ida y vuelta de las naves de Sevilla a América, el extraordinario ritmo de desarrollo que resulta de las cifras siguientes:

Años	*N.º naves*	*Tonelaje*	*Cargamento*
1506-1510	226	22.400	15.680
1511-1515	279	27.700	19.390
1516-1520	442	44.010	30.807
1521-1525	346	37.280	27.960
1526-1530	483	52.970	39.727
1531-1535	519	59.290	44.467
1536-1540	578	75.620	56.715
1541-1545	638	87.578	65.683
1546-1550	874	127.280	95.460
1551-1555	656	107.316	80.487
1556-1560	549	90.310	67.732

Ciertamente, la validez de este extraordinario ejemplo sevillano puede ser criticada afirmando que se trata de un caso especial, por estar relacionado, precisamente, con la peculiar contingencia del imperio americano. Pero tenemos una corroboración de indiscutible valor en el número de navíos que atravesaron el Sund entre finales del siglo XV y mediados del XVI: 795 en 1498; unos 1.700 en 1530; llegarán a ser más de de dos mil en 1550. No se trata aquí de nada aleatorio o casual. Todo el tráfico naval entre el Báltico y el mar del Norte está representado por estos datos; el extraordinario aumento de los contactos comerciales entre los dos espacios está probado de un modo incontrovertible.

Otros centros alcanzan este mismo ritmo de desarrollo: Lisboa, Amberes, Londres, Barcelona (esta última, a partir del segundo cuarto del siglo XVI). E insistimos en que no sólo los grandes centros, pues en ese caso podría pensarse en una concentración en pocas ciudades, con menoscabo de la actividad en otros centros, revelan este aumento de actividad, sino que también plazas menores, como La Rochelle, Ragusa, Messina, etc., muestran un gran florecimiento de tráficos.

Por otra parte, toda una serie de investigaciones recientes, inspiradas sobre todo en el magistral trabajo de Fernand Braudel, ha demostrado muy claramente que la vida comercial del Mediterráneo no fue víctima —como durante demasiado tiempo se ha pensado— de la creación de las nuevas corrientes comerciales atlánticas: tras un breve momento de dificultades, la recuperación, a la altura de los ritmos nuevos, se afirmó vigorosamente.

Lo que puede parecer una especie de excepción en nuestro cuadro de tintas claras son las vicisitudes de la Hansa. En efecto, entre 1480 y 1550 puede tenerse la impresión de un declinar de aquel vasto consorcio de ciudades. Y, ciertamente, si se consideran sus aspectos políticos y militares, no hay duda de que debe hablarse de un período de dificultades; bastaría recordar la pérdida de la influencia hanseática en Novgorod, a partir de 1478, para convencerse de ello. Pero a estas dificultades, que son esencialmente de orden político (aquel conjunto de ciudades es muy poco adecuado a las situaciones nuevas, «imperiales», de la época, y, en sustancia, no hace nada por encontrar soluciones que no sean simplemente repliegues), ¿corresponde, en realidad, una total decadencia del espacio económico tradicionalmente hanseático? No nos parece posible responder demasiado categóricamente. Por ejemplo, el hecho mismo de que Iván III se erigiese, de un modo definitivo, en señor de Novgorod en 1478 representó un duro golpe para el conjunto de la Hansa, pero, en cambio, algunas ciudades

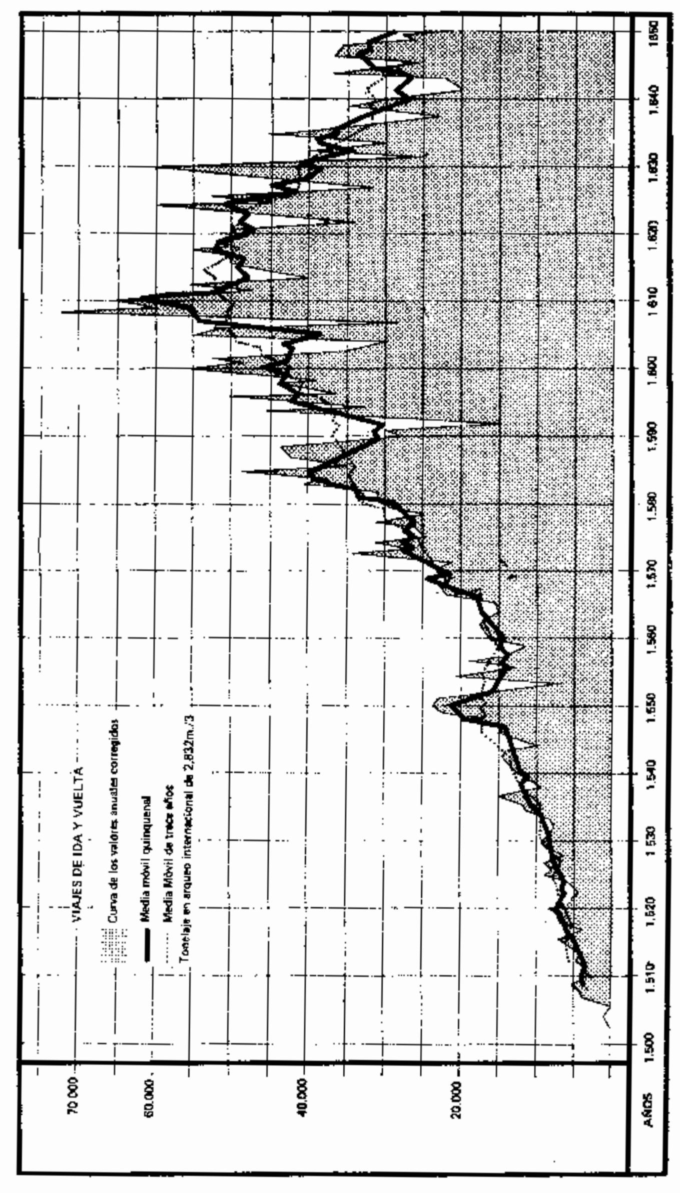


Fig. 12. El tráfico mercantil entre Sevilla y América (tomado de H. y P. Chaunu, *Séville et L'Atlantique*, op. cit.).

hanseáticas, como Riga, Dorpat y Reval, juntamente con toda Livonia, obtuvieron de ello grandes beneficios. En un plano general, también algunas corrientes de tráfico se mantienen e incluso se desarrollan en este mismo período. Así, las exportaciones de tejidos ingleses por obra de los hanseáticos o el comercio de cera llevado a cabo por los negociantes de la Hansa en Inglaterra. Como consideración final hay que pensar que la Hansa, a pesar de las innegables dificultades de todo orden con que tuvo que enfrentarse entre finales del siglo XV y la primera mitad del XVI, conservó intactas sus posibilidades, como se demuestra con la evidente recuperación posterior a 1550. Repitamos, pues, que la Europa mercantil, entre 1480 y 1560, está bajo el signo de la expansión.

Cambios cuantitativos, ciertamente, pero lo cualitativo interviene también. En esta esfera superior del mundo mercantil, la posición del comerciante cambia ahora espiritualmente, moralmente, idealmente. Podrían aducirse muchas pruebas de este cambio, pero nos parece que una las resume todas a la perfección: en 1523, Jacobo Fugger, impaciente por recuperar el dinero que había anticipado para que Carlos V pudiese comprar los votos de los electores a la corona imperial, le escribe: «Sin mi ayuda, Vuestra Majestad Imperial no habría podido nunca obtener la corona imperial, según puedo probar con escritos de puño y letra de los delegados de Vuestra Majestad. Yo no he mirado mi interés personal, puesto que, si hubiese querido abandonar la Casa de Austria y favorecer a Francia, habría obtenido dinero y beneficios, tal como se me había propuesto. Los perjuicios que esto habría causado a Vuestra Majestad Imperial y a la Casa de Austria, Vuestra Majestad podrá juzgarlos con vuestro profundo juicio» (el original en: Greiff, Jahresber. d. hist. Ver f. *Schwaben und Neuburg,* 1868, página 49).

El precepto del Ecclesiastés (VIII, 15) —«noli foenerari fortiori te, quod si foeneraris, quasi perditum habe» (no trates económicamente con quien es más fuerte que tú; si lo haces, perderás)— había sido un precepto muy tenido en cuenta durante la Edad Media, aunque, desde luego, no habían faltado ejemplos de préstamos (e incluso de sumas muy importantes) a soberanos y poderosos. Por tanto, el *hecho* del dinero prestado a un emperador no representa nada nuevo. Tampoco la petición de reembolso es cosa nueva. Lo absolutamente original es el tono: en la carta de Jacobo Fugger se va más allá del aspecto económico, para entrar en el mérito político de la operación financiera. Y esto revela la gran revolución mental que se ha producido ya. Ciertamente, no todos los comerciantes de este período son unos Fugger (aunque el nombre de la

poderosa familia de Augsburgo pasará, en otras lenguas, a indicar al hombre de negocios en general). No todos, ciertamente, escriben cartas casi insultantes al emperador, pero la mayoría se encuentra ahora en un plano más alto, de carácter moderno. De esta fisonomía moderna, que abarca, en lo económico, amplios sectores, no vamos a presentar aquí más que dos aspectos. En primer lugar, el extraordinario empleo —a un nivel nunca antes conocido— de las formas de crédito. Muy bien se puede decir que, en el plano de la difusión de la letra de cambio y de sus derivados, estamos ante un tiempo nuevo. Nunca antes —y los archivos ofrecen un testimonio concreto de ello— se había asistido a multiplicación semejante, a tal penetración en todas las clases y en todos los grupos sociales de un instrumento tan fino y delicado como la letra de cambio, mientras sus orígenes, por lejanos que quieran situarse en el tiempo, revelan claramente que había sido concebida como una técnica al servicio de una clase limitada. Ahora, por el contrario, el extraordinario florecimiento de los grandes centros de cambio —Lyon, Piacenza, Ginebra, Amberes— revela hasta qué punto el hombre de negocios medio, y el hombre medio *tout court,* recurren a esta técnica. Por lo demás, harán de ella un uso demasiado grande —exagerado incluso—, y ésta será una de las razones de lo que nosotros llamaremos gustosamente la quiebra económica del siglo XVI.

Un segundo aspecto, que revela la difusión de esta revolución mercantil, es la formación de una nueva mentalidad de los hombres de negocios; nueva —se entiende— en relación con lo que había sido la mentalidad de los hombres de negocios de la Edad Media. Así, el sentido del tiempo, de la seguridad, de la previsión, de la precisión que, tras haberse afirmado como una especie de necesidad durante los momentos más difíciles de la crisis del siglo XVI, ahora se difunde, y todos éstos se convierten en instrumentos esenciales de la actividad de los hombres de negocios. Sin hablar de las diferencias cuantitativas, que también existen, es esta diferencia de orden cualitativo la que nos parece revestir especial importancia.

En la dinámica implicación de todos estos extraordinarios cambios, sobre todo (pero no exclusivamente) en sus aspectos cuantitativos, interviene un elemento: las llegadas de metal precioso de América. Oro y plata llegan a Sevilla, para redistribuirse después por todos los mercados europeos y más allá de Europa, hasta el Extremo Oriente. Desde 1503 a 1520, exclusivamente barras de oro; después, progresivamente, la plata va sustituyendo al metal amarillo, hasta que, entre 1540 y 1560, se realiza la transición de una abundancia del oro a una abundancia de la plata:

Años	*Plata (kg.)*	*Oro (kg.)*
1503-20	0	14.000
1521-40	86.000	19.000
1541-60	488.000	67.000

Cantidades muy importantes, como se ve, sobre todo en relación con los tiempos, y su cuantía debe ser reconsiderada teniendo en cuenta que se suman las unas a las otras, con un efecto acumulativo, determinando un progresivo aumento del *stock* metálico a disposición de Europa. De Europa, porque España está obligada —por razones económicas, políticas y militares— a dejar discurrir hacia los demás países ese combustible de la vida económica que son los metales preciosos.

Pero no es sólo la producción americana de metales preciosos lo que interviene para reanimar la economía europea. En la Europa Central, la producción de plata se quintuplica entre 1450 y 1540; los portugueses, al ocupar puntos esenciales en el golfo de Guinea en torno al 1470, tienen acceso al oro africano. Para las crecientes necesidades de su economía, Europa ha sabido proveerse a tiempo.

Pero lo cierto es que el siglo XVI mercantil se presenta bajo el signo de una colosal contradicción: el gran desarrollo del comercio internacional no encuentra correspondencia en la formación del mercado interior. Es decir, que —respetando todas las proporciones— se encuentran más mercancías en movimiento de un país, o incluso de un continente, a otro que en el interior de una misma región. Una primera explicación evidente de este desequilibrio radica en el hecho de que en el momento en que una mercancía se embarca en una nave ya no paga peaje, aduana, etc., hasta el momento de su desembarque, mientras que todos esos gravámenes pesan fuertemente sobre las comunicaciones internas. Hay que añadir que el transporte marítimo incide —a igualdad de distancia y de cantidad de mercancías— sobre el precio del producto transportado mucho menos que el transporte terrestre.

Todo esto es seguramente cierto, pero no basta a explicar de un modo satisfactorio el desajuste que hemos indicado en el desarrollo de los dos movimientos comerciales. Se estará más cerca de la causa real si se recuerda que la gran mayoría de la población de la época es esencialmente autoconsumidora de los bienes alimenticios, y no sólo alimenticios, que ella misma produce. Además, en los desplazamientos, aunque relativos, que pueden apreciarse en la composición de la población europea

podrá descubrirse una cierta orientación hacia más intensos intercambios mercantiles internos. Una vez más, el motor es el sector agrícola: el desplazamiento a las ciudades de fuertes contingentes de la población campesina, que, por tanto, se transforma de productora en consumidora, obliga a un aumento de la comercialización interna. Es éste un fenómeno que, si no tiene los esplendores de la vida mercantil internacional, no cede ante él en importancia, al menos por los gérmenes de desarrollo que contiene.

VII. LA REVOLUCION DE LOS PRECIOS

En el examen de los aspectos esenciales de la economía europea entre 1480 y 1560, la atención de los historiadores es inmediatamente solicitada por el vasto fenómeno que, ya de común acuerdo, se ha convenido en llamar «revolución de los precios». Decimos esto a pesar de que en la corriente historiográfica la «revolución de los precios» no surge hasta los años comprendidos entre 1520 y 1540, y, por tanto, casi al final del período de que hemos de ocuparnos aquí. Pero, en realidad, es todo el problema de la «revolución de los precios» lo que debe reconsiderarse enteramente. Y por eso es preciso detenerse en él.

En efecto, en el uso que de ella se hace habitualmente, esta definición de «revolución de los precios» no se aplica sólo al movimiento de los precios, sino que casi siempre tiene la otra finalidad, más o menos explícitamente expresada, de recordar otro gran fenómeno paralelo: la llegada a Europa de los cargamentos de oro y de plata extraídos de las minas americanas. Es decir, que, tras el velo de la historia de los precios, se pretende hacer historia monetaria y casi, diríamos, «metálica». Ahora bien, nosotros creemos que si lo que se pretende es servirse de los precios como de un termómetro para la valoración de la situación económica general, será necesario recurrir a ellos tomándolos en su expresión más simple y más pura: en moneda contante, prescindiendo de todas las variaciones, que acaban por ser alteraciones metálicas. Consideradas así las cosas, ninguna duda es posible. La «revolución de los precios» no comienza entre 1520 y 1540; desde finales del siglo XV es fácil ver que los precios, hasta entonces paralizados, empiezan a presentar un cierto dinamismo, una cierta tendencia alcista. Ciertamente, las sucesivas llegadas de las masas metálicas americanas representarán un estimulante, porque este movimiento adquiere un carácter más firme y decidido. Pero, repitámoslo, no puede formularse duda alguna sobre el lejano origen, 1480-

1500, de este movimiento. En tal aspecto, por tanto, la «revolución de los precios» puede ser tenida en cuenta en estas páginas consagradas a la economía europea entre 1480 y 1560.

«Revolución» de los precios. Fuerte expresión que indica muy bien todo lo que de violento hubo en el movimiento que, aproximadamente entre 1480 y 1590, empujó a los precios a multiplicarse varias veces (5-6). Ciertamente, para nuestra sensibilidad de hombres del siglo XX —habituados desde hace más de dos generaciones a fulminantes subidas de precios—, este aumento puede no parecer mucho, pero, como todo hecho histórico, también éste hay que verlo en una perspectiva de conjunto. Ahora bien, si se considera que esta subida se produce después de un siglo (el XIV) de descenso de precios y de otro siglo (el XV) de estancamiento, se comprenderá fácilmente que la expresión «revolución» de los precios no es una exageración de los historiadores del siglo XX, sino una dura realidad para los hombres del siglo XVI, tanto más cuanto que, al lado de esta subida general de precios que con diferente intensidad alcanza a toda Europa, el movimiento de los salarios no se presenta con carácter igualmente general. Es cierto que los salarios aumentan en todas partes, pero en este momento se manifiestan importantes diferencias de intensidad. Así, en algunas regiones, los salarios siguen de cerca, o incluso al mismo nivel, el movimiento de precios; en otros lugares, por el contrario, siguen con gran retraso el movimiento de los precios, dando así origen a beneficios coyunturales en provecho de los explotadores. Es, sobre todo, por los países en que esta diferencia, este desajuste entre precios y salarios se manifiestan más claramente por lo que se ha hablado de nacimiento del capitalismo moderno, viendo, precisamente en esas diferencias entre el movimiento de los precios y el de los salarios, una de las causas esenciales de la acumulación de capitales. Y algo de cierto hay, sin duda, en este principio: es evidente que si un patrono continúa pagando a sus obreros, durante diez años por ejemplo, siempre el mismo salario, mientras los precios de los bienes producidos por éstos aumentan, los beneficios del patrono aumentarán, aunque aumente también el costo de la materia prima. Ciertamente, en mayor o menor medida, esto ocurrió de un modo especial en países como Inglaterra y Francia. Pero si esto es verdad, no es toda la verdad. En efecto, una teoría general puede ser completamente válida sólo en una economía de pleno o casi pleno empleo. Para que los beneficios coyunturales pudieran realmente existir y consolidarse, habría sido preciso que la *masa total* de los salarios fuese considerable y cubriese el conjunto del mundo de los trabajadores. Ahora bien, en una sociedad como la de Europa entre los siglos XV

y XVI, estamos muy lejos de eso. De todos modos, aunque es imposible descubrir en este mecanismo precios-salarios, como se ha hecho, sin embargo, una de las razones esenciales del nacimiento del capitalismo, lo cierto es que constituyó un elemento que permitió la creación de las *condiciones* del ulterior desarrollo capitalista.

Por otra parte, este problema de una divergencia entre precios y salarios puede servir de introducción al problema de la prosperidad relativa del período estudiado. En efecto, si se admite el principio de que han sido posibles grandes beneficios coyunturales gracias a la superación de los salarios por los precios, hay que aceptar que la condición de los trabajadores, durante el mismo tiempo, empeoró enormemente. Pero éste sería un razonamiento capcioso. En realidad, el verdadero problema es el de saber si el número de puestos de trabajo ha aumentado o no; si, en el seno de una misma familia, las posibilidades de trabajo, y, en general, de «encontrar de qué vivir», de cada uno de los miembros de la familia han aumentado o no durante este período. Si no se procede así, se corre el peligro de aplicar a una estructura económica como la de los siglos XV y XVI, principios y criterios de examen, que son los nuestros, de hombres del siglo XX. Pero si en una sociedad de tipo industrial y de pleno empleo (o casi) como la sociedad en que vivimos hoy el distanciamiento de salarios y de precios revela un empeoramiento de las condiciones de la clase obrera, en una sociedad como la del siglo XVI europeo es de creer (y existen pruebas) que ese mismo fenómeno, al representar un incentivo para nuevas actividades, crearía nuevas fuentes de trabajo, aumento del volumen salarial, múltiples posibilidades de apertura económica y social. Pero, ciertamente, no todo fue fácil y sencillo. Es necesario considerar, en efecto, que si este movimiento se creó, como se creó, al tratarse, sin embargo, de estructuras económicas extremadamente frágiles (también a causa de su novedad) y al emplearse pocos capitales fijos («máquinas» de una actividad industrial, establecimientos comerciales, representan, en el siglo XVI, un porcentaje mínimo del capital total invertido), los riesgos de quiebra, de crisis, eran numerosísimos, en la medida en que era relativamente fácil para los patronos evitarse complicaciones. Aquellas quiebras, aquellas crisis, se traducen en peligrosas dispersiones de masas humanas, tanto más graves cuanto que aquellos hombres, de reciente inmigración y sin fuertes raíces en el lugar de su nueva residencia, eran extremadamente vulnerables.

En 1531, al abrirse la nueva Bolsa de Amberes, una inscripción advertía que era «in usum negotiatorum cuiuscumque nationis ac linguae»: para uso de los hombres de negocios de cualquier nación y lengua.

Es en un hecho como éste y en muchos otros de naturaleza semejante, más aún que en los aspectos externos del *gigantismo* político o económico, donde nos parece que debe buscarse el sentido profundo del período estudiado en este capítulo. Ahora se crea una primera unidad del mundo: las técnicas circulan velozmente; los productos y los tipos de alimentación se difunden; la cocina española, el trigo, el carnero, los bovinos se introducen en América; a más o menos largo plazo, el maíz, la patata, el chocolate, los pavos llegan a Europa. En los Balcanes, las pesadas confituras turcas van penetrando lentamente; las bebidas turcas —o la manera turca de prepararlas— se consolidan. Por todas partes, los paisajes cambian: los templos de las religiones de la América precolombina son sustituidos por iglesias católicas, y en las encrucijadas de los caminos de América se levantan ahora cruces; en los Balcanes, los alminares se alzan al lado de las iglesias ortodoxas. Intercambios de técnicas, de culturas, de civilizaciones, de formas artísticas: la rueda —desconocida en América— se introduce en el nuevo mundo; los pintores italianos llegan a las cortes de los sultanes (así, Gentile Bellini termina, en 1480, el finísimo retrato de Mohamed el Conquistador). Una vasta economía mundial extiende sus hilos alrededor del globo: el camino de las monedas del imperio español, los famosos «reales de a ocho», acuñadas en las casas de moneda americanas, se hace cada vez más largo y, tras el viaje trasatlántico, llegan en pequeñas o grandes etapas hasta el Extremo Oriente, para ser cambiadas por especias, sedas, porcelanas, perlas... El trigo del Báltico llega hasta la región atlántica de la Península Ibérica, y hacia 1590 entrará masivamente hasta el Mediterráneo; el azúcar de las islas atlánticas o del Brasil empieza a llegar en grandes cantidades a los mercados europeos; se democratizan algunos productos —como la pimienta— considerados hasta entonces de lujo o, por lo menos, privilegiados. La modernidad de esta época, en torno a la cual generaciones enteras de historiadores han discutido para captar su presencia en mil aspectos, en mil ideas, se afirma, precisamente, en esta primera unidad del mundo. Pero ésta es aún demasiado frágil: si las líneas de navegación enlazan ya con gran regularidad los distintos continentes, la piratería o las dificultades técnicas de la navegación rompen aquella regularidad; si los sueños imperiales —y unificadores— de un

Carlos V parecen, por momentos, hacerse realidad a la luz de las victorias, se desvanecen muy fácilmente en la tristeza de las derrotas... y en las grandes escisiones internas que aparecen en Europa en el plano religioso, o en los gérmenes de aquel fenómeno que luego será tan importante, la conciencia nacional, que ahora empieza a desarrollarse. Mientras el *Imperium* de Carlos V parece abarcar el mundo, algunas palabras —*frontière, frontiera, frontera, Mark, frontier, boundary*— empiezan a cargarse de sentidos nuevos, en contradicción, precisamente, con aquella unidad que había venido afirmándose, y representando también los límites contra los que más adelante estaba destinada a romperse la unidad, la unidad política, al menos.

Pero hasta mediados del siglo XVI el proceso unificador avanza a pesar de las debilidades que hemos tratado de señalar aquí. Se llega no sólo a una unidad espacial, sino también a una unidad en el tiempo. El descubrimiento de la historia impregna toda esta época y da conciencia de todo el patrimonio del pasado al que es necesario referirse, porque, a su modo, es un precedente. De modo que es lícito decir que «hay, en la definición histórica de la curiosidad en el siglo XVI, dos componentes esenciales: una, según el conocimiento histórico, que se exalta en el afán de encontrar toda la presencia de lo antiguo; otra, según el conocimiento del espacio, que florece en la exploración del mundo» (A. Dupront).

Período ciertamente complejo, que sería inútil tratar de resumir bajo una sola etiqueta: renacimiento, nacimiento del capitalismo, nacimiento de Europa. Todas esas y algunas otras son fórmulas en torno a las cuales generaciones enteras de historiadores se han batido, tan encarnizadamente además, que muchas veces desplazaron hasta los términos (cronológicos y no sólo cronológicos) de los problemas que examinaban. Pero, ¿vale la pena? O, más sencillamente, renunciando a etiquetas falsamente claras, ¿no será mejor decir que en el curso de los dos siglos que aquí hemos presentado se ha producido la erosión de toda una sociedad, y que, más concretamente, en los últimos cincuenta-ochenta años esta erosión se ha realizado a un ritmo cada vez más veloz? ¿Por qué definir estos dos movimientos —uno más lento, el otro más acelerado— con una etiqueta única? Sobre todo, teniendo en cuenta que, a pesar de tal erosión, sobreviven muchos de los elementos de la sociedad anterior. No se trata de resolver el gran problema de la continuidad o de la discontinuidad histórica. Lo cierto es que, en el período por nosotros estudiado, al final de un largo proceso se asiste a una gran ruptura. Se ha vuelto una página, pero, por transparencia, en la superficie de la nueva página aparecen muchos brotes. ¿Y podría ser de otro modo?

Conclusión

El lector podrá preguntarse, sin duda, por qué no se han estudiado en esta obra tantos y tantos hechos, como, por ejemplo, las inmoralidades del papa Borgia, todas las campañas de Francisco I o los amores de Enrique VIII. Hemos aceptado conscientemente unas dimensiones tipográficas determinadas, y pretendemos que nuestro trabajo ha respondido al objetivo propuesto. Pero, ciertamente, aunque no fuese más que en escorzo, habríamos podido insertar también en el texto alguna pequeña noticia que evocase en el lector más o menos lejanos recuerdos escolares. Sin embargo, aunque los bienintencionados se asombren, se ha hecho del modo más esencial.

En nuestra época, una historia universal no es ya tarea sencilla. Historias universales se han escrito muchas, y siguen escribiéndose aún, pero ¿qué utilidad tendría seguir las huellas de unas o reproducir, en jugosísimo zumo, el contenido de otras? Así como no se ha intentado concentrar en estas páginas todas las vitaminas históricas, o sedicentes tales, tampoco se ha pensado, ni por un momento, en imitar el estilo de Tucídides o la manera de Ranke. Más bien se ha considerado que la historia es —o, al menos, debe ser— una ciencia, es decir, un saber actual. En este sentido, es y será siempre susceptible de actualización y de progreso. Su verdadero interés no consiste, por tanto, en la más o menos original disposición de acontecimientos que se suponen definidos de una vez para siempre, o de los que todos han oído hablar, ni siquiera en una brillante y agradable manera de sazonarlos con episodios e imágenes hasta ahora inéditos. Como todo lo que hay de vital en la civilización humana, como la música o la ciencia por ejemplo, la historiografía cambia de aspecto y se renueva. Hoy, a nuestro parecer, exige un tipo de comprensión no sólo más ágil, sino también ligado a la problemática actual, así como un tratamiento más sobrio y, al mismo tiempo, más orgánico.

Hemos tratado de responder a estas exigencias siguiendo los hilos conductores del desarrollo de la sociedad europea en el período estudiado. El que verdaderamente quiera saber dónde y qué día fue quemada Juana de Arco, de cuántos infantes, jinetes y piezas de artillería disponía Carlos el Temerario en la batalla de Morat o qué oficio tenía el padre de Lutero tiene ya a su disposición excelentes diccionarios, doctas monografías e historias universales que puede consultar. Hechos de esta clase

han sido laboriosamente investigados, aunque haya sido limitada la utilidad que han rendido (en efecto, todo conocimiento es válido, en cuanto es relacionable fructuosamente con otros). Sin embargo, tampoco la cuidadosa memoria de los desplazamientos de fronteras o de las sucesiones a los distintos tronos va mucho más allá. En el mejor de los casos, puede constituir un elemento complementario para la valoración de episodios limitados o para la comprensión de una obra individual. Pero los destinos de países enteros y de Occidente, la suerte de las diversas clases sociales, las vicisitudes de las masas dependían —entonces como hoy— del estado de la mentalidad colectiva, del grado de desarrollo económico, de la propiedad de los medios de producción, de la organización del poder, de la funcionalidad de los conocimientos técnicos. Aunque sin vanagloriarnos de haber reconstruido de un modo totalmente satisfactorio estas realidades, lo hemos intentado en la medida de nuestras posibilidades y en cuanto nos lo ha permitido el grado del saber hasta hoy conquistado. Desgraciadamente, en efecto, hemos podido satisfacer, sin el menor esfuerzo, a los aficionados más deseosos de erudición, con las genealogías de las antiguas casas reinantes o con las negociaciones diplomáticas entre las cancillerías europeas, pero sobre muchas otras cuestiones, más decisivas y serias, estamos todavía esperando estudios sistemáticos, investigaciones inteligentes. Más que la acumulación de las cosas ya conocidas —y, sin embargo, en gran parte, convertidas ya en desechos—, es la carencia de investigaciones lo que continúa obstaculizando una visión científica de conjunto.

Así, pues, la historia —universal o no— es una ciencia por reelaborar y por hacer, más que un saber lucido y terminado. El fervor de los historiadores precedentes ha sido inmenso y, en cierta medida, estimable. Pero así como hoy no es lícito a quien estudia geometría o matemáticas detenerse en los sistemas de Euclides y de Pitágoras, o acaso de Descartes, también a nosotros nos ha parecido necesario investigar el sentido de las vicisitudes europeas entre 1350 y 1550, a la luz de los problemas y de los intereses que nos hacen hoy dolorosamente más adultos que ayer. Por eso hemos seguido un cierto número de filones fundamentales con preferencia a otros secundarios. En lugar de las fortunas de esta o de aquella casa mercantil y de los negocios de esta o de aquella ciudad, hemos querido delinear el desarrollo general de la economía europea no sólo subrayando fuertemente los fenómenos demográficos y el desarrollo de la agricultura, sino la interacción recíproca de estos factores. En lugar de reconstruir los más o menos claros designios de este o de aquel soberano y de poner de relieve los enfrentamientos militares de sus hombres con los del príncipe

enemigo, hemos caracterizado el tipo de poder instaurado casi en toda Europa, así como sus principales instrumentos. De igual modo, no hemos evocado tanto el heroísmo de este navegante o de aquel «conquistador», no hemos concentrado toda la luz del desarrollo artístico, religioso, filosófico, sobre sus portavoces y protagonistas tradicionales, sino que hemos alumbrado la superación por parte de Occidente de sus limitaciones medievales, tanto en el espacio como en las mentes.

Así, evitando lo más posible el viejo y estéril debate sobre los orígenes de la edad moderna, hemos logrado, quizá, seguir los movimientos dominantes, a través de los cuales ha venido articulándose, lentamente, un mundo nuevo. Un mundo, sin duda, no menos duro y atormentado que el anterior, pero lleno de una carga vital y constructiva sin parangón con la época precedente. Gracias a la liberación espiritual que las *élites* occidentales conquistan lentamente, y a la manumisión económica del sistema feudal estructurada por los europeos en este período, se sientan las bases para un giro en el desarrollo de su forma de sociedad. Casi al mismo nivel que los países musulmanes o que los orientales hasta comienzos del siglo XIV, se destacan de ellos de un modo decidido, a partir de 1550 aproximadamente, y avanzan hacia una supremacía en el mundo entero que durará varios siglos.

El hilo conductor que relaciona y anima los principales aspectos de la vida europea —y que por eso ha recorrido toda nuestra exposición y le da unidad— está constituido por el proceso de desmenuzamiento acelerado de las estructuras medievales y por la simultánea y orgánica germinación de más libres formas de civilización. La formación de los Estados europeos no puede ser más que la consecuencia de este proceso, no su principio motor, ni, mucho menos, la base de su comprensión. La visión nacionalista de las generaciones precedentes ha podido hacer así que les fuese cara —y que, en consecuencia, considerasen real— una filosofía simplista de la historia, según la cual el equilibrio estatal que se instauró en Europa lentamente, con posterioridad a 1550, se identificaba, poco más o menos, con los destinos de las diversas casas principescas. Ahora bien, es absolutamente inadecuado tomar uno de los resultados de un proceso histórico y una de sus incluso vistosas consecuencias posteriores como la característica principal del proceso mismo. Todo lo que sucede entre 1350 y 1550 no se produce, en absoluto, bajo el signo de la política de los soberanos, sino de la transformación de toda la sociedad. Es, por tanto, vano el reducir la constitución (por otra parte, incierta y todavía frágil) de las naciones europeas a las sucesiones dinásticas, a las más o menos hábiles uniones matrimoniales

entre casas reinantes, a las contiendas bélicas —y a los consiguientes vaivenes de las fronteras— inspiradas por las reivindicaciones patrimoniales de los distintos monarcas. No es, en absoluto, paradójico afirmar que frecuentemente los nuevos estados se formaron a pesar de los designios y de los torneos guerreros de sus príncipes, como es totalmente cierto que, cuando a éstos les sonrió el éxito, se debió a la coincidencia de su acción con las fuerzas profundas del país que representaban.

Se ha intentado, pues, sustituir la tela poco consistente de las llamadas relaciones internacionales, la sucesión de batallas salpicada de tratados de paz, la letanía de las subidas al trono, con lo que hay de más sólido y macizo y que debe interesar al historiador más que ninguna otra cosa. En el período por nosotros considerado, se trata de una amplia y poderosa liberación de las estructuras feudales. El resquebrajamiento y el ocaso del feudalismo se han producido por una interacción de elementos cuyo mecanismo es la meta más alta de la comprensión histórica. Las fuertes sacudidas demográficas se han entrelazado con la acción progresiva de la economía mercantil y monetaria, de modo que la fisonomía de la sociedad agrícola y ciudadana ha resultado profundamente renovada, con total perjuicio de la cerrada y particularista jerarquía feudal. Al perder su fuerza económica, los feudatarios ceden, necesariamente, en el terreno político, jurisdiccional e incluso militar. Contra ellos y sobre ellos se alzan victoriosamente unos poderes «centrales», es decir, que abarcan un radio más extenso de intereses activos y que responden mejor al más fuerte aliento que, poco a poco, adquiere la sociedad laica. Paralelamente, aunque en formas diversas, se perfila una nueva estructuración de la cultura, con menoscabo de aquel feudalismo espiritual que la Iglesia había implantado en Europa, soldándolo con el económico-social. Mientras las órdenes mendicantes contribuyen a debilitar la jerarquía eclesiástica secular, ésta se encuentra desgarrada, desde hace tiempo, a causa de una lucha interna por el poder. En el plano de las creencias, las prácticas devocionales perturban y alteran el rigor de los dogmas teológicos, mientras son secundadas por el conjunto del clero, cada vez más interesado y corrompido. Así como en el plano político-social el feudatario se ve ya reducido al ejercicio sólo de una parte del poder, y no la más importante, así en el plano ético-intelectual el sacerdote pierde el prestigio y el monopolio sobre las actividades de espíritu. Al margen de la concepción cristiana, se exhuma una cultura pagana que libera las mentes, les devuelve el gusto de una actividad autónoma y propia y las orienta hacia la reflexión crítica de problemas concretos y terrenos. No sólo se hacen humanas las letras, sino también las artes, que pasan

de una expresión metafísica y a menudo estereotipada a formas vivas y geométricas, vibrantes en el espacio y en el color.

Al final del proceso que se ha ilustrado, una Europa nueva se presenta a la conquista del mundo —de lo que, sin embargo, es aún totalmente inconsciente—. Pero su economía y su técnica se están preparando lentamente a ello, de modo que los descubrimientos de Vasco de Gama, de Colón, de Magallanes no resultan inesperados ni causan sorpresa. Es vistosa la intervención de Carlos VIII en Italia, para destruir la política de equilibrio de los pequeños estados italianos: el ruido que levanta —y que desgraciadamente ha seguido levantando— es excesivamente mayor que la realidad. Es vistoso que Carlos V capture en Pavía a Francisco I, como que este último le desafíe, inútilmente, a un duelo. Ni siquiera es cierto el llamado equilibrio europeo que decidirá de los destinos de pueblos como el español, por ejemplo, o el alemán; no son las rivalidades dinásticas las que proyectan a Europa Occidental sobre todas las regiones de la tierra. Es su dinámica estructura económica, su dimensión mental devuelta a su propio destino terrestre, su saber preciso y su técnica funcional. Este conjunto de fuerzas, pues, y no los llamados «hechos» diplomáticos, o las distintas figuras individuales, es lo que nos hemos creído en el deber de presentar al lector, a la luz, precisamente, de un colectivo y coherente impulso creador, del anhelo de una armoniosa y eficaz liberación del hombre.

Al final de nuestro intento, no nos parecería legítima tampoco la decepción de quien, además de los fulgores de las acostumbradas batallas campales, no hubiese encontrado en las páginas que preceden tampoco los llamados esplendores del Renacimiento o los menudos detalles de las brillantes disputas teológicas de este período. Esta sociedad brilla, en efecto, mucho más luminosamente por la liberación que ha alcanzado en el plano económico y cultural, científico y artístico. Y tanto más puede atraernos con su pura alegría de gustar y conquistar, de crear y de descubrir, cuanto que, poco después, tal alegría se ve coartada y deformada por la refeudalización y por la contrarreforma, por la censura y por la inquisición, por el naciente odio nacionalista entre los pueblos.

Cronología

1340	Victoria de Alfonso XI de Castilla sobre el sultán de Marruecos en el Río Salado.
1343	Fin de la dominación de Gualtieri di Brienne en Florencia.
1346	Eduardo III de Inglaterra derrota a Felipe VI de Francia en Crécy.
	Fundación de la Universidad de Valladolid.
1348	Fundación de la Universidad de Praga.
1348-1349	Peste negra.
1349	Fundación del «Studio» de Florencia.
1356	El emperador Carlos IV promulga en Metz la Bula de Oro.
1357	Reconquista pontificia del Patrimonio de San Pedro y Constituciones Egidianas.
1358	La «Jacquerie».
1361	Fundación del «Studio» de Pavía.
1364	Fundación de las Universidades de Cracovia y de Viena.
1370	Muerte de Casimiro el Grande.
1374	Muerte de Francesco Petrarca en Arquà.
1375	Muerte de Giovanni Boccaccio.
1377	Gregorio XI regresa a Roma. Fin de la «cautividad de Aviñón».
1378	Sublevación de los cardadores *(ciompi)* en Florencia.
	Muerte de Carlos IV en Praga.
1378-1417	Gran Cisma de Occidente.
1381	Paz de Turín: fin de la guerra entre venecianos y genoveses.
	Revueltas inglesas capitaneadas por Wat Tyler.
1382	Revueltas en el Languedoc y en París.
1384	Muerte de John Wyclif, teólogo y reformador inglés.
1385	Fundación de la Universidad de Heidelberg.
1386	Unión dinástica de Polonia y de Lituania.
	Los Cantones suizos derrotan a Leopoldo III de Habsburgo en Sempach.
1396	Segismundo de Hungría es derrotado por los turcos en Nicópolis.
1402	Muerte de Gian Galeazzo Visconti.

1409	Concilio de Pisa.
1410	Los polacos derrotan a los Caballeros Teutónicos en Tannenberg.
1414-1418	Concilio de Constanza.
1415	El teólogo y reformador checo Juan Huss es quemado vivo en Constanza.
1419-1436	Guerras hussitas.
1426	Fundación de la Universidad de Lovaina.
1431	Proceso y condena a la hoguera de Juana de Arco en Rouen.
	Apertura del Concilio de Basilea.
1434	Cosme de Médicis se adueña del poder en Florencia.
1436	Compactata de Iglau: reconocimiento del hussitismo.
1438	Pragmática sanción de Bourges.
	Comienzo de la línea imperial continua de los Habsburgo.
	Convocatoria del Concilio de Ferrara.
1439	Traslado del Concilio a Florencia.
1443	Proclamación de la unión entre la iglesia griega y la iglesia latina.
1444	El sultán turco Amurates II derrota al ejército cristiano en Varna.
1445	Clausura del Concilio de Florencia.
1448	Amurates II derrota en Cossovo al ejército húngaro de Juan Hunyadi.
1449	Disolución del Concilio de Basilea.
1450	Juan Gutenberg descubre en Maguncia el método para imprimir libros con tipos movibles, de fundición metálica.
1453	Mohamed II conquista Constantinopla, sede del imperio bizantino.
	Fin de la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia.
1454	La paz de Lodi sanciona una especie de equilibrio entre los potentados italianos.
1455	Muerte de Nicolás V.
1455-1485	Guerra de las Dos Rosas en Inglaterra entre las casas de Lancaster y de York.
1460	Fundación de la Universidad de Basilea.
1463-1479	Guerra entre la República de Venecia y los turcos.
1464	Muerte de Pío II y del cardenal Nicolás de Cusa.
1466	Muerte de Donatello.
1469	Matrimonio de Fernando de Aragón con Isabel de Castilla.

	Lorenzo de Médici sucede a su padre Piero en la señoría de Florencia.
1472	Muerte de Leon Battista Alberti.
1476	Los suizos derrotan a Carlos el Temerario, duque de Borgoña, en Granson y en Morat.
1477	Derrota y muerte de Carlos el Temerario en Nancy.
1481	Muerte del sultán Mohamed II.
1484	Bula del papa Inocencio VIII contra la brujería.
1485	Subida al trono de Inglaterra de Enrique VII Tudor.
1492	Cristóbal Colón llega a las islas de la América Central.
	Los españoles conquistan el reino moro de Granada.
1494	Carlos VIII, en Italia.
	Tratado de Tordesillas: delimitación de las zonas de expansión extraeuropea de Portugal y de España.
1497-1498	Doblando el Cabo de Buena Esperanza, Vasco de Gama llega a la India.
1498	Jerónimo Savoranola es ahorcado y quemado en la plaza de la Señoría, en Florencia.
1503	Julio II sucede a Alejandro VI.
1508-1511	Coalición europea contra la República de Venecia.
1509	Enrique VIII sube al trono de Inglaterra.
1511	Publicación del *Elogio de la locura,* de Erasmo de Rotterdam.
	Convocatoria del Concilio de Pisa.
1513	León X sucede a Julio II.
	Nicolás Maquiavelo compone *El Príncipe.*
1515	Victoria de Francisco I en Marignano.
1516	Muerte de Fernando el Católico, rey de España.
	Primera edición de *Orlando el Furioso,* de L. Ariosto.
1517	Lutero expone sus tesis en Wittenberg.
1519	Carlos V sucede al emperador Maximiliano I.
	Muerte de Leonardo da Vinci.
1519-1521	Hernán Cortés conquista México para España.
1519-1522	Primera circunnavegación del globo por las naves de Magallanes.
1521	Dieta de Worms y bando imperial contra Lutero.
	Caída de Belgrado en poder de los turcos.
1524-1525	Guerra de los campesinos en Alemania.
1524-1526	Polémica entre Erasmo y Lutero sobre el libre albedrío.
1525	Los españoles de Carlos V derrotan a los franceses en Pavía y hacen prisionero a Francisco I.

1526	La victoria de los turcos en Mohács les hace dueños de Hungría.
1527	Saqueo de Roma.
1529	El sultán turco Solimán estrecha el cerco de Viena. Paz de Cambrai entre Francia y España.
1530	Dieta de Augsburgo: *Confessio augustana.*
1531	Zwinglio es derrotado y muerto en la batalla de Kappel.
1531-1534	Conquista del Perú por Francisco Pizarro.
1532	François Rabelais publica en Lyon el primer libro de Pantagruel.
1534	Sale la Biblia completa traducida al alemán por Lutero.
1534-1535	Revuelta anabaptista en Westfalia.
1536	Juan Calvino publica la *Institutio christianae religionis.* Muerte de Erasmo.
1536-1541	Miguel Angel realiza el fresco del Juicio Universal en la Capilla Sixtina.
1537	Pablo III excomulga a Enrique VIII.
1538	Batalla de Preveza entre las flotas veneciana y española y la turca.
1540	Pablo III aprueba la Compañía de Jesús. Muerte de Francesco Guicciardini.
1545	Apertura del Concilio de Trento.
1546	Muerte de Lutero.
1547	Carlos V y el duque de Alba derrotan a los príncipes protestantes alemanes en Mühlberg.
1548	Interim de Augsburgo.
1555	Paz religiosa y territorial de Augsburgo.
1556	Muerte de Ignacio de Loyola.
1558	Muerte de Carlos V en Yuste (España).
1559	Tratado de Cateau-Cambrésis entre Francia y España.
1562	Comienzo de las guerras de religión en Francia.
1564	Muerte de Juan Calvino tras veintitrés años de poder en Ginebra. Muerte de Miguel Angel. Fin del Concilio de Trento.
1566	*Methodus ad facilem historiarum cognitionem,* de Juan Bodino.
1571	Batalla de Lepanto.

Bibliografía

El período tratado en el presente volumen no excluiría, ciertamente, una subdivisión minuciosa de las obras más significativas que en él se citan, pero los autores no han juzgado oportuno proceder a semejantes clasificaciones en la bibliografía esencial que facilitan. Han preferido separar del núcleo principal sólo las obras de carácter más general, sin adoptar ulteriores particiones que resultarían arbitrarias. Al final de cada cita bibliográfica el lector encontrará, en cambio, el número del capítulo o de los capítulos correspondientes con los que dicha cita guarda mayor relación. Como podrá observarse, en una gran parte de los casos los volúmenes citados sirven a más de un tema: así se han evitado repeticiones que, de otro modo, serían necesarias. Tal procedimiento ha demostrado ser muy conveniente para un período de reajuste general como el tratado en el presente volumen, en el que, por ejemplo, humanismo y cuestiones eclesiásticas o técnica y economía se amalgaman y se entrelazan estrechamente.

Ha sido deseo de los autores citar la literatura crítica en proporción equilibrada, según las materias y los temas tratados en la obra. Numéricamente, el propósito ha sido casi alcanzado; por otra parte, será preciso no dar importancia al aparente desnivel entre los ponderados y acaso célebres estudios de historia ético-político-religiosa y los que se refieren a la economía, a la ciencia o a las «ciencias humanas». En efecto, es incluso demasiado fácil comprobar que las orientaciones historiográficas que han producido, de un siglo a esta parte, la historia de la cultura y de las iglesias, hoy se baten en retirada y acusan grandes debilidades metodológicas, mientras el interés por los temas hasta ahora minoritarios está haciendo ganar terreno rápidamente a estos últimos. En el cuadro de este conflicto entre obras viejas y nuevas no deberá, pues, extrañar la ausencia de autores o de volúmenes consagrados en los ambientes académicos o escolásticos. Pero como las obras verdaderamente nuevas o «heréticas» son aún tan poco numerosas en sectores importantes, no se podía menos de mencionar también algunas de las que son, más bien, fruto de la tradición.

1. TRABAJOS Y OBRAS GENERALES

ABEL, W.: *Agrarkrisen und Agrarkonjunktur in Mitteleuropa vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, Berlín, 1965.

ALLEN, P. S., y H. H.: *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum*, 12 vols., Oxford, 1906-1908.

ANGELERI, C.: *Il problema religioso del Rinascimento: storia della critica e bibliografia*, Florencia, 1952.

ARNOLD, S., y ZYCHOWSKI, M.: *Précis d'histoire de Pologne*, Varsovia, 1963.

ATKINSON, G.: *La littérature géographique française de la Renaissance: répertoire bibliographique*, París, 1927.

BAUDRILLART, A.; VAN CAUWENBERGHE, E., y RUBERT, R.: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, 14 vols., París, 1912.

BESSELER, H.: *Die Musik des Mittelalters und der Renaissance*, Potsdam, 1931.

THE CAMBRIDGE ECONOMIC HISTORY, *of Europe from the Decline of the Roman Empire*, 3 vols., Cambridge, 1941-1963.
THE CAMBRIDGE MODERN HISTORY, 13 vols., Cambridge, 1934.
THE NEW CAMBRIDGE MODERN HISTORY, Cambridge, 1957 y ss. (en curso de publicación).
CORPUS CATHOLICORUM: *Werke Katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltug*, Münster, 1919.
CORPUS REFORMATORUM, editado por C. G. Bretschneider. Halle (Saale), 1834.
CORPUS SCHWENCKFELDIANORUM, Leipzig, 1907-1961.
CRAMER, S., y PIJPER, F.: *Bibliotheca reformatoria neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden*. 10 vols., La Haya, 1903-1914.
CURTIUS, E. R.: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna, 1954.
DAVIDSOHN, R.: *Geschichte von Florenz*, 4 vols., Berlín, 1896-1927.
DELBRÜCK, H.: *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, Berlín, 1923.
ENCICLOPEDIA DELLO SPETTACOLO, 9 vols., Roma, 1954-1962.
ENCICLOPEDIA UNIVERSALE DELL'ARTE, hasta ahora 11 vols., Venecia-Roma.
ENDERS, E. L.; KAVERAN, G.; FLEMMING, P., y ALBRECHT, O.: *Dr. M. Luthers Briefwechsel*, 18 vols., Leipzig, 1884-1923.
FREDERICO, P.: *Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, 5 vols., Gante-La Haya, 1889-1903.
GEBHARDT, B.: *Handbuch der deutschen Geschichte*, 8.ª edición, 4 vols., Stuttgart, 1954-1960.
HAUCK, A.: *Kirchengeschichte Deutschlands*, 6 vols., Belin, 1954.
HERZOG, J. J.: *Realencyclopaedie für protestantiche Theologie und Kirche*, 22 vols., Leipzig, 1854-1868.
HUS, J.: *Opera omnia*, 3 vols., Praga, 1903-1927.
JEDIN, H.: *Geschichte des Konzils von Trient*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia, 1949-1957.
KONETZKE, R.: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispano-América*, 3 vols., Madrid, 1953.
KOSCHAKER, P.: *Europa und das römische Recht*, Munich-Berlín, 1953.
KRETSCHMAYR, H.: *Geschichte von Venedig*, 3 vols., Gotha-Stuttgart, 1905-1934.
LAVEDAN, P.: *Histoire de l'urbanisme*, París, 1926.
LE GOFF, J.: *La civilisation de l'occident médiéval*, Paris, 1964.
LEICHTENTRITT, H.: *Music History and Ideas*, Cambridge, 1938.
LIVERMORE, H. V.: *A History of Portugal*, Cambridge, 1947.
MARTIN LUTHER: *Werke*, Weimar, 1883.
LUZZATTO, G.: *Storia economica di Venezia dall' XI al XVI secolo*, Venecia, 1961.
MICHEL, A.: *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, 8 libros en 18 vols., París, 1909-1929.
MONUMENTA CONCILIORUM, *generalium saeculi decimi quinti*, 4 vols., Viena-Basilea, 1857-1935.
PASTOR, L.: *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 vols., Friburgo de Brisgovia, 1909-1933.
PIRENNE, H.: *Histoire de la Belgique*, 6 vols., Bruselas, 1900-1932.
PIRRO, A.: *Histoire de la musique de la fin du XIVe siècle à la fin du XVIe*, París, 1940.
SCHOTTENLOHER, K.: *Zeittafel zur deutschen Geschichte des sechzehnten Jahrhunderts*, Leipzig, 1939.
SCHRAMM, A.: *Der Bilderschmuck der Frühgeschichte*, Leipzig, 1922-1926.

SINGER, CH.; HOLMYARD, E. J.; HALL, A. R.; WILLIAMS, T. I.: *History of Technology*, Oxford, 1957.
THORNDIKE, L.: *A History of Magic and Experimental Science*, 8 vols., Nueva York, 1923-1958.

2. MONOGRAFÍAS

ABEL, W.: *Die Wüstungen des ausgehenden Mittelalters*, 2.ª edición, Stuttgart, 1955 (1, 2).
ALBERTINI, R.: *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Berna, 1955 (2, 4, 5, 10).
ALTHAUS, P.: *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh, 1957 (3, 6).
ANTAL, F.: *Florentine Painting and its Social Background. The Bourgeois Republic before Cosimo de Medici's Advent to Power*, Londres, 1947 (1, 5).
ARCILA FARIAS, E.: Economía colonial de Venezuela, México, 1946 (7).
ASTON, M. E.: «Lollardy and Sedition, 1381-1431», en *Past and Present* 1960, n.º 17 (1, 2).
ATKINSON, G.: *Les nouveaux horizons de la Renaissance française*, París, 1935 (7).
AXTERS, S.: *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, libro III: *De moderne devotie*, Amberes, 1956 (8).
BAINTON, R. H.: *Here I Stand. A Life of Martin Luther*, Nueva York-Nashville, 1951 (9-10).
BARGALLO, M.: *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*, México, 1955 (7).
BARON, H.: *The crisis of the early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols., Princeton, 1955 (4, 5).
BATAILLON, M.: *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, París, 1937, trad. castellana: F. C. E.
BAUTIER, R. y H.: «Les foires de Champagne», en *Recueils de la société Jean Bodin*, vol. V, La Foire, Bruselas, 1953 (1).
BEAN, J. M. W.: «Plague, Population and Economic Decline in the Later Middle Ages», en *The Economic History Review*, XV (1963), n.º 3 (1, 2).
BECK, TH.: *Beiträge zur Geschichte des Maschinenbaues*, Berlín, 1900 (6).
BECHTEL, H.: *Wirtschaftsgeschichte Deutschlands von der Vorzeit bis zum Ende des Mittelarters*, vol. I, II, Munich, 1951-1952 (1, 2, 10).
BELOCH, K. J.: «Die Bevölkerung Europas im Mittelalter», en *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, vol. III (1900) (1, 2).
Bevölkerungsgeschichte Italiens, 3 vols., Berlín-Leipzig, 1937-1961 (1, 2, 10).
BELOW, G. A. H., y LÜTGE, F.: *Geschichte der deutschen Landwirtschaft des Mittelalters in ihren Grundzügen*, Jena, 1937 (1, 2, 10).
BERESFORD, M.: *The lost Villages of England*, Londres, 1954 (1).
BEVERIDGE, W.: *Priceps and Wages in England from the Twelfth to the Nineteenth Century*, vol. I, Londres-Nueva York-Toronto, 1939 (10).
BIRKENMAJER, A.: «L'Université de Cracovie. Centre international d'études astronomiques à la fin du XVe et au debut du XVIe siècle», en *Bulletin du Centre Polonais de Recherches Scientifiques de Paris*, núms. 13-16 (1955-1957) (6).
BLOCH, M.: *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Oslo, 1931 (1, 2, 10).

— *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, París, 1954 (1).
— *Seigneurie française et manoir anglais*, París, 1960 (1).
— *La société féodale*, 2 vols., París, 1939-1940 (1). Trad. castellana: UTEHA.
BORLANDI, F.: «Futainiers» et futaines dans l'Italie du Moyen Age, en *Hommage à Lucien Febvre*, vol. II, París, 1953 (1).
— Note per la storia della produzione e del commercio di una materia prima. Il guado nel Medio Evo, en *Studi in onore di Gino Luzzatto*, vol. I, Milán, 1949 (1).
BOUTRUCHE, R.: *Seigneurie et Féodalité. Le premier âge: les liens d'homme à homme*, París, 1959 (1, 2, 10).
BRANDI, K.: *Kaiser Karl V*, 2 vols, Munich, 1937-1941 (10).
BRANT, O.: *Thomas Müntzer. Sein Leben und seine Schriften*, Jena, 1933 (9, 10).
BRAUDEL, F.: *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, París, 1949 (10). Trad. castellana: F. C. E.
BROUWER, P. DE: *Het humanismus in Nederland*, 1930 (5, 9).
BUCK, A.: *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefel, 1957 (5).
BUSSON, L.: *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París, 1957 (9).
BUTLER, P.: *The Origin of Printing in Europe*, Chicago, 1940 (10).
BUTTERFIELD, H.: *Man on his Past. The Study of the History of Historical Scholarship*, Cambridge, 1955 (5).
CANTIMORI, D.: *Eretici italiani del Cinquecento*, Florencia, 1939 (9).
CANTIMORI, D., y JACOB, E. F.: «La periodizzazione dell'etá del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa», en *Relazioni del X Congreso internazionale di scienze storiche*, vol. IV, Florencia, 1955 (5).
CARUS-WILSON, E.: «The Woolen Industry», en *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. II, Cambridge, 1952 (1).
CARUS-WILSON, E., y COLEMAN, O.: *England's Export Trade, 1275-1547*, Oxford, 1963 (1, 2, 10).
CHABOD, F.: Yat-il un État de la Renaissance?, en *Actes du Colloque sur la Renaissance organisé per la Société d'Histoire Moderne*, París, 30 de junio-1.º de julio 1956, París, 1958 (2, 10).
— *Scrtti su Machiavelli*, Turin, 1964 (2, 5, 10).
CHASTEL, A., y KLEIN, R.: *L'âge de l'humanisme*, París, 1963.
CHAUNU, H. y P.: *Séville et l'Atlantique (1504-1560)*, 7 vols., París, 1955-1957 (710).
CHAUNU, H. y P.: *Séville et l'Atlantique* (1504-1650). *Partie interprétative*, 3 vols., París, 1959 (7, 10).
CHRIMES, S. B.: *An Introduction to the Administrative History of Mediaeval England*, Oxford, 1952 (2, 10).
CLAUDIN, A.: *Histoire de l'imprimerie en France au XVe et au XVIe siècle*, 4 vols., París, 1900-1914 (10).
COHEN, G.: *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age*, París, 1949 (1, 2).
COHN, N.: *The Pursuit of Millenium. A History of Popular Religions and Social Movement in Europe from the Eleventh to the Sixteenth Century*, Londres, 1957 (8).
COORNAERT, E.: «Draperies rurales, draperies urbaines. L'évolution de l'industrie flamande au Moyen Age et au XVIe siècle», en *Revue Belge de Philologie el d'Histoire XXVIII*, París, 1950 (1, 2, 10).
— *La draperie-sayetterie d'Hondschoote*, París, 1930 (1, 2, 10).
COULTON, G. G.: *Life in the Middle Ages: Religion, Folklore and Superstition*, 4 vols., Cambridge, 1928-1930 (3, 8).
COVILLE, A.: *La vie intellectuelle dans les domaines d'Anjou-Provence de 1380 à 1435*, París, 1941 (4).

D'ANCONA, P.: *La miniature italienne du Xe au XVIe siècle*, París-Bruselas, 1925 (3, 4, 5).
DE CARCER y DISDIER, M.: *Apuntes para la historia de la transculturación Indoespañola*, México, 1953 (7).
DELUMEAU, J.: *Vie économique et sociale de Rome dans le seconde moitié du XVIe siècle*, 2 vols., París, 1957-1959 (10).
DENUCE, J.: *L'Afrique au XVIe siècle et le commerce anversois*, Amberes, 1937 (10).
DE ROOVER, R.: *L'évolution de la lettre de change*, París, 1953 (1, 2, 10).
— *Money, Banking and Credit in Mediaeval Bruges*, Cambridge (Mass.), 1948 (1, 2).
— *The Medici Bank, its Organization Management, Operations and Decline*, Nueva York-Londres, 1948 (2, 10).
DOBB, M.: *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, 1947 (1, 2, 10).
DOLLINGER, PH.: *La Hanse (XIIe-XVIIIe siècles)*, París, 1964 (1, 2, 10).
DOUMERGUE, E.: *Jean Calvin: les hommes et les choses de son temps*, 8 vols., Lausanne, 1889-1927 (9).
DUBY, G.: *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 vols., París, 1962 (1, 2, 10).
DUHEM, P.: *Etudes sur Leonardo da Vinci*, 3 vols., París, 1906-1913 (6).
— *Les systèmes du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 5 vols., París, 1913-1917 (6).
DUPRONT, A.: «Espace et Humanisme», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, VIII* (1946) (5, 7).
DVORAK, M.: *Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance*, 2 vols., Munich, 1927-1929 (5).
EHRENBERG, R.: *Das Zeitalter der Fugger. Geldkapital und Creditverkehr im 16 Jahrhundert*, 3.ª edición, 2 vols., Jena, 1922 (2, 10).
EICHMANN, H. K., y MÖERSDORF, K.: *L'ehrbuch des Kirchenrechts*, 3 volúmenes, Paderborn, 1949 (3, 8, 9).
ELLINGER BANG, N.: *Tabeller over Skibsfart og Varentransport gennen Oresund*, vols. I-III, Copenhague-Leipzig, 1906-1923 (10).
ELLIOT, J. H.: *Imperial Spain: 1469-1716*, Londres, 1963 (10). (Hay traducción castellana: Ed. Vicens Vives, Barcelona).
ELSAS, M. J., *Umriss einer Geschichte der Preise und Löhne in Deutschland*, 3 vols., Leiden, 1936-1949 (10).
ENDEMANN, W.: *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts*, 2 vols., Berlín, 1874-1883 (2, 10).
ERBEN, K. J., *Mistra Jana Husi*, 3 vols., Praga, 1865-1868 (2, 3).
FEBVRE, L.: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, 1942 (6, 8, 9).
— *Au coeur religieux du XVIe siècle*, París, 1957 (8, 9).
— *Un destin: Martin Luther*, París, 1945 (9, 10).
— «Frontière. Le mot et la notion», en *Bulletin du Centre International de Synthèse*, perteneciente a la *Revue de Synthèse Historique, XLV* (junio, 1928) (2, 10).
— *Origène et Des Périers ou l'énigme du «Cymbalum Mundi»*, París, 1942 (8, 9).
— «Une question mal posée: les origines de la réforme française et le problème général des causes de la Réforme», en *Revue Historique, CLXI*, 1929 (8, 9).
FERGUSON, W. K.: *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Boston, 1948 (5).
FOX, P.: *The Reformation in Poland*, Baltimore, 1924 (9).
FRAENGER, W.: *Hieronymus Bosch: Das tausendjährige Reich*, Coburg, 1947 (8).

FRANZ, G.: *Der deutsche Bauernkrieg*, 4.ª edic., Darmstadt, 1956 (10).
— *Quellen zur Geschichte des Bauernkrieges*, Darmstadt, 1963 (10).
FRIEDLANDER, M. J.: *Die altniederländische Malerei*, 14 vols., Berlín, 1924-1937 (5).
FUETER, E., *Geschichte des europäischen Staatensystems von 1492 bis 1559*, Munich-Berlín, 1919 (2, 10).
GANDILLAC, M. DE: *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, 1953 (5).
GARIBAY, A. M.: *Poesía indígena de la Altiplanicie (selección, versión, introducción y notas de—)*, México, 1962 (7).
GARIN, E.: *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Florencia, 1954 (5).
GEYER, R., y KORAN, F.: *Materialien zur Geschichte der Preise und Löhne in Österreich*, editado por A. F. Pribram., vol. I, Viena, 1938 (10).
GILLE, B.: Léonard de Vinci et la technique de son temps, en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle*, París, 1953 (6).
GODINHO, V. M.: *História económica e social da expansão portuguesa*, Lisboa, 1947 (7).
GONGORA, M.: *Los grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509 a 1530). Fisonomía histórico-social de un tipo de conquista*, Santiago de Chile, 1962 (7).
GORIS, J. A.: *Etude sur les colonias marchandes méridionales (portugaises, espagnoles, italiennes) à Anvers de 1488 à 1567. Contribution à l'histoire des débuts du capitalisme moderne*, Lovaina, 1962 (10).
GRAMSCI, A.: *Note sul Maquiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, Turín, 1949 (2, 10).
GUILARTE, A. M.: *El régimen señorial en el siglo XVI*, Madrid, 1962 (10).
HAEBLER, K.: «Zur Geschichte der Kastilischen Comunidades», en *Historische Zeitschrift*, vol. LIX (1905) (10).
HALKIN, L. E.: *La Réforme en Belgique sous Charles-Quint*, Bruselas, 1957 (9).
HAMILTON, E. J.: *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1560*, Cambridge (Mass.), 1934 (10). Trad. castellana en Revista de Occidente.
— *Money, Prices, and Wages in Valencia, Aragon and Navarre, 1351 to 1500*, Cambridge (Mass.), 1936 (1, 2).
HAUSER, H.: *Recherches et documents sur l'histoire des prix en France de 1500 à 1800*, París, 1936 (10).
HECKSCHER, E. F.: *Der Merkantilismus*, 2 vols., Jena, 1932 (10).
HELLEINER, K.: «Europas Bevölkerung und Wirtschaft späteren Mittelalter», en *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, vol. LXII (1954) (1, 2).
HENNING, R.: *Terreae Incognitae*, 4 vols., Leiden, 1936-1940 (7).
HEYMANN, F. G.: *John Zižka and the Hussite Revolution*, Princeton, 1955 (2, 3).
HILTON, R. H.: *The Economic Development of some Leicestershire Estates in the XIVth and XVth Centuries*, Londres, 1947 (1, 2).
— Y-eut-il une crisis générale de la féodalité?, en *Annales (E. S. C.)*, vol. VI (1951), 1 (1).
HILTON, R. H., y FAGAN, H.: *The English Rising of 1381*, Londres, 1950 (1, 2).
HOPF, C.: *Martin Bucer and the English Reformation*, Oxford, 1946 (9).
HOSZOWSKI, S.: *Les prix à Lwow (XVIe-XVIIe siècles)*, París, 1954 (10).
HUIZINGA, J.: *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over Levens- en*

Gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden, Haarlen, 1919, edición alemana: *Hezbst des Mittelalters, Studien über lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, 8.ª ed., Stuttgart, 1961 (8).
HYMA, A.: *The Christian Renaissance. A History of the «Devotio Moderna»*, Nueva York, 1924 (4).
JANELLE, P.: *L'Anglaterre catholique à la veille du schisme*, París, 1935 (3, 8).
JARA, A.: *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana*, Santiago de Chile, 1966 (7, 10).
JOHANNSEN, O.: *Geschichte des Eisens*, Düsseldorf, 1953 (10).
JOHANSEN, P.: Novgorod und die Hanse, en *Städtewesen und Bürgertum als geschichte. Kräfts. Gedächtnisschrift für F. Rörig*, Lübeck, 1953 (2, 10).
KELLENBENZ, H.: Les industries rurales en Occident de la fin du Moyen Age au XVIIIe siècle, en *Annales (E. S. C.)*, vol. XVIII (1963), 5 (10).
KELSO, R.: *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana, 1956 (5).
KLEIN, J.: *The Mesta. A Study in Spanish Economic History, 1273 to 1836*, Cambridge (Mass.), 1920 (1, 2, 10).
KLIMA, A., y MACUREK, J.: «La question de la transition du féodalisme au capitalisme en Europe Centrale», en *XIe Congrès International des Sciences Historiques- Raports-*, vol. IV, Estocolmo 1960 (1, 2, 10).
KNOWLES, D.: *The Religious Order in England*, vol. II, Cambridge, 1955 (3, 8).
KOSMINSKY, E. A.: *Studies in the Agrarian History of England in the XIIIth Century*, Oxford, 1956 (1).
KOYRE, A.: L'apport scientifique de la Renaissance, en *Revue de synthèse*, enero-junio, 1950 (7).
— «Les philosophes et la machine», en *Critique IV* (1948) (7).
KRISTELLER, O. P.: *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1956 (5).
KROFTA, M.: *Žižka a husitska revoluce*, Praga, 1936 (3).
KULISCHER, I. M., *Russische Wirtschaftsgeschichte*, vol. I, Jena, 1925 (2, 10).
LAGARDE, G. DE: *La naissance de l'ésprit laïque au declin du Moyen âge*, 6 vols., París, 1942-1946 (4, 5, 8).
LANE, F. C., *Venetian Ships and Shipbuilders of the Renaissance*, Baltimore, 1934 (2, 10).
LAURENT, H.: *Un grand commerce d'exportation au Moyen Age. La draperie des Pays Bas en France et dans les pays méditerranéens (XIIe-XVe siècle)*, París, 1935 (1).
LE BRAS, G.: *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 vols., París, 1942-1945 (3, 8).
LE GOFF, J.: *Les intellectuels au Moyen Age*, París, 1957 (3, 4).
LEICHT, P. S.: *Operai, artigiani, agricoltori in Italia dal secolo VI al XVI*, Milán, 1959 (1, 2, 10).
LEONARD, E. G.: *Histoire générale du protestantisme*, vol. I, París, 1961 (9).
LEWIS, G. R.: *The Stannaries. A Study of the English Tin Miner*, Cambridge (Mass.), 1908 (1, 2, 10).
LLORCA, B.: *La Inquisición en España*, Barcelona, 1954 (8, 9).
LORTZ, J.: *Die Reformation in Deutschland*, 2 vols., Friburgo, 1962 (9).
LOT, F.: *L'art militaire et les armées au Moyen Age en Europe et dans le Proche-Orient*, 2 vols., París, 1947 (6, 10).
LUCAS, H. S.: «The great european famine of 1315, 1316 and 1317», en *Speculum*, vol. V, 1930 (1).

LUZZATTO, G.: «Per la storia dell' economia rurale in Italia nel secolo XIV», en *Hommage à Lucien Febvre, II*, París, 1953 (1).
— *Storia Economica d'Italia. Il Medioevo*, Florencia, 1963 (1).
MACKINNON, J.: *Calvin and the Reformation*, Londres, 1936 (9).
— *Luther and the Reformation*, 4 vols., Londres, 1925-1930 (9).
— *The Origins of the Reformation*, Londres, 1939 (8, 9).
MALE, E.: *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, París, 1949 (5, 8).
MALOWIST, M.: «Un essai d'histoire comparée: les mouvements d'expansion en Europe aux XVe et XVIe siècles, en *Annales (E. S. C.)*, 1962, núm. 5 (1, 7).
— «Les produits des pays de la Baltique dans le commerce international au XVIe siècle», en *Revue du Nord*, vol. XLII, núm. 166 (1960) (10).
MARTIN, A.: *Soziologie der Renaissance*, Frankfurt, 1949 (2, 5, 10).
MARTIN, V.: *Les origines du gallicanisme*, 2 vols., París, 1939 (3, 8).
MACFARLANE, K. B.: *John Wycliffe and the beginnings of English nonconformity*, Londres, 1953 (3).
MACKISAC, M.: *The XIVth Century, 1307 to 1399 (Oxford History of England, vol. V)*, Londres, 1959 (3).
MEERTENS, M.: *De godsvrucht in de Nederlanden. Naar handschriften van gebedenboeken der XVe seum*, Nimega, 1930 (8).
MEINECKE, F.: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Stuttgart-Munich-Darmstadt, 1960 (Friedrich Meinecke, Obras, editado por Hans Herzfeld, Carl Hinrichs y Walter Hofer vol. 1, 2.ª ed. (2, 10).
MENNICKEN, P.: *Nikolaus von Kues*, Leipzig, 1932 (5).
MESNARD, P.: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, París, 1952 (2, 10).
METRAUX, A.: *Les Incas*, París, 1962 (7).
MISKIMIN, H. A.: *Money, Prices and Foreing Exchange in Fourteenth-Century France*, New Haven-Londres, 1963 (1).
MOLLAT, G.: *La fiscalité pontificale en France au XIVe siècle*, París, 1905 (3).
— *Les papes d'Avignon*, París, 1950 (2, 5).
MOLLAT, M.; JOHANSEN, P.; POSTAN, M.; SAPORI, A., y VERLINDER, CH.: «L'economie européenne aux deux derniers siècles du Moyen Age», en *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, vol. VI, Relazioni*, Florencia, 1955 (1, 2).
MOLS, R.: *Introduction à la démographie historique des villes d'Europa du XIVe au XVIIIe siècle*, 3 vols., Lovaina, 1954-1956 (1, 2, 10).
MORISON, S. E.: *Admiral of Ocean Sea*, 2 vols., Boston, 1942 (7).
MÜLLER, J. T.: *Geschichte der Böhmischen Brüder*, 3 vols., Herrnhut, 1922-1931 (8, 9).
NEF, J. U.: *The Rise of the British Coal Industry*, 2 vols, Londres, 1932 (10).
NEUMANN, A.: *Prameny k dejinam duchorenstza v dobë predhusitské*, Olmütz, 1926 (3).
NOLHAC, P. DE: *Pétrarque et l'humanisme*, 2 vols., París, 1907 (4).
NYLANDER, I.: *Das Kirchliche Benefizialwesen, Schwedens während des Mittelalters Die Periode du Landschaftsrechte*. Estocolmo, 1953 (3).
OTERO, G. A.: *Vida social en el coloniaje*, La Paz, 1958 (7).
PACHTER, H. M.: *Paracelsus*, Nueva York, 1951 (6).
PAGEL, K.: *Die Hanse*, 2.ª ed., Oldenburg, 1952 (1, 2, 10).
PANOFSKY, E.: *Albrecht Dürer*, 2 vols., Princeton, 1948 (5).
— *Studies in Iconologies; Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*, Nueva York, 1939 (5).

PANTIN, W. A.: *The English Church in the XIVth Century*, Cambridge, 1955 (3).
PARENTI, G.: *Prezzi e mercato del grano a Siena (1546-1765)*, Florencia, 1942 (10).
— *Prime ricerche sulla rivoluzione dei prezzi in Firenze*, Florencia, 1939 (10).
PEKAR, I.: *Zižka a jeho doba*, 4 vols., Praga, 1927-1933 (3).
PELC, J.: *Ceny Ceny w Gdansku w XVI i XVII wieku*, Lemberg, 1937 (10).
PERROY, E.: «A l'origine d'une économie contractée. Les crises du XIVe siècle», en *Annales (E. S. C.)*, vol. II (1949), 2 (1).
PETINO, A.: *Lo zafferano nell' economia del Medioevo*, Catania, 1951 (1).
PEEFFERMANN, H.: *Die Zusammenarbeit der Renaissancepäpste mit den Türken*, Winterthur, 1946 (8).
PHILLIPS, M. M.: *Erasmus and the Northern Renaissance*, Londres, 1949 (5).
PIERI, P.: *Il rinascimento e la crisi militare italiana*, Turín, 1952 (2, 10).
PLANITZ, H.: *Die deutsche Stadt im Mittelalter*, Graz, 1954 (2).
PLATONOV, S. F.: *Histoire de la Russie, des origines à 1918*, París 1929 (2, 10).
PLATTARD, J.: *Guillaume Budé (1469-1540) et les origines de l'humanisme français*, París, 1923 (5, 8, 9).
PLESNER, J.: *L'émigration de la campagne à la ville libre de Florence au XIIIe siècle*, Copenhague, 1934 (1).
PÖLNITZ, G. F.: *Jakob Fugger, Kaiser, Kirche und Kapital in der oberdeutschen Renaissance*, Tübingen, 1949 (2, 10).
POPELKA, F.: «Die Alpenstrassen im Mittelalter», en *X Congreso Internazionale di Science Storiche, vol. VII, Riassunti delle Comunicazioni*, Florencia, 1955, S. 227 (1).
POSTAN, M. M.: «Credit in Medieval Trade», en *The Economic History Review*, I (1928), 2 (1).
— «The Cost of the Hundred Years' war», en *Past and Present*, núm. 27 (1964) (1, 2).
— «The Rise of a Money Economy», en *The Economic History Review*, XIV (1944), 2 (1).
— «Some Economic Evidence of Declining Population in the Later Middle Ages», en *The Economic History Review*, II (1950) (1).
POSTHUMUS, N. W.: *De geschiedenis van de Leidsche Lakenindustrie*, vol. I, II, La Haya, 1908-1939 (1, 4, 10).
— *Inquiry into the History of Prices in Holland*, vol. II, p. p. F. Ketner, Leiden, 1964 (1, 2, 10).
POU Y MARTÍ, J.-M.: *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich, 1930 (3).
POWER, E. E., y POSTAN, M. M.: *Studies in English Trade in the Fifteenth Century*, Londres, 1933 (1, 2).
POWER, E.: *The Wool Trade in English Medieval History*, Londres, 1941 (1, 2).
RAFTIS, J. A.: *The Estates of Ramsey Abbey*, Toronto, 1957 (1).
RANDLES, W. G. L.: «Le nouveau monde, l'autre monde et la pluralité des mondes», en *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*, vol. IV, Lisboa, 1961 (6, 7).
— «Quelques modifications apportées par les grandes découvertes à la conception mediévale du monde», en *Revista de Facultade de Letras* (Lisboa), N.º 3 (1959) (6, 7).
RENAUDET, A.: *Machiavel*, París, 1936 (2, 5).
— *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*, París, 1953 (8).

RENOUARD, Y.: *Les relations des Papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires*, París, 1941 (2, 3).
RICE, E. F.: *The Renaissance Idea of Wisdom*, Cambridge, 1958 (5).
RITTER, G.: «Die Heidelberger Universität», en *Stück deutsches Geschichte*, vol. I: *Das Mittelalter (1386-1508)*, Heidelberg, 1936 (8).
RITTER, M.: *Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, Münich, 1919 (5).
ROGIER, L. J.: *Geschiedenis van het Katholicisme in de Noord-Nederlanden in de XVIe en de XVIIe eeuwen*, 3 vols., Amsterdam, 1945 (8, 9).
RÖRIG, F.: *Die europäische Stadt und die Kultur des Bürgertums im Mittelalter*, 3.ª ed., 1955 (1, 2).
ROSENBLAT, A.: *La población indígena y el mestizaje en América*, 2 volúmenes, Buenos Aires, 1954 (7).
ROSSI, P.: *I filosofi e la macchine (1400-1700)*, Milán, 1962 (6).
ROST, H.: *Die Bibel im Mittelalter; Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der Bibel*, Augsburgo, 1939 (3).
RUPPEL, A. L.: *Johannes Gutenberg, sein Leben und sein Werk*, Berlín, 1947 (10).
RUPPRICH, H.: *Die Frühzeit des Humanismus und der Renaissance in Deutschland*, Leipzig, 1938 (5).
— *Humanismus und Renaissance in den deutschen Städten und an den Universitäten*, Leipzig, 1935 (5).
RUSSEL, J. C.: *Late Ancient and Medieval Population (Transaction of the American Philosophical Society, n. s. vol. 48, 1958)*, Filadelfia, 1958 (1, 2, 10).
RUTKOWSKI, J.: *Histoire économique de la Pologne avant les partages*, París, 1927 (1, 2).
SABBADINI, R.: *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, 2 vols., Florencia, 1905-14 (4, 5).
SALAS, A. M.: *Las armas de la conquista*, Buenos Aires, 1950 (7).
SAPORI, A.: *La crisi delle compagnie mercantili dei Bardi e dei Peruzzi*, Florencia, 1925 (1).
SCHMIDT, H.: *Zwinglis Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit*, Zurich, 1959 (9).
SCHMID, R. K.: «The social Structure of Russian the Early Middle Ages», en *Rapports au XIe Congrés International des Sciences Historiques*, vol. III, Estocolmo, 1960 (2).
SCHNÜRER, G.: *Kirche und Kultur im Mittelalter*, 3 vols., Paderborn, 1929-1936 (5, 8).
SCHOENSTEDT, F.: *Der Tyrannenmord im Spätmittelalter*, Berlín, 1938 (2, 3).
SCHREINER, J.: *Pest og Prisfall in Senmiddelalderen*, Oslo, 1948 (1).
SCHUHL, P. M.: *Machinisme et philosophie*, París, 1947 (6).
SCHULTE, A.: *Geschichte der grossen Ravensburger Handelsgesellschaft, 1380-1530*, 3 vols., Stutgart, 1923 (1, 10).
SCHULTZ, S. G.: *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489-1561). Spiritual Interpreter of Cristianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought*, Norristown, 1946 (9).
SEAVER, H. L.: *The great Revolt in Castile; a Study of the Comunero Movement of 1520-1521*, Londres, 1929 (10).
SECRET, F.: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, 1964 (5, 8).
SEIDLMAYER, M.: *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas. Studien zur Kirchenpolitik, insbesonders der spanischen Staaten, und zu den geistigen Kämpfen der Zeit*, Münster, 1940 (2, 3).
SERENI, E.: *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, 1961 (1, 2, 10).
SERGESCU, P.: «Léonard de Vinci et les mathématiques», en *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle*, París, 1953 (6).

SEZNEC, J.: *La survivance des dieux antiques*, Londres, 1940 (5).
SICILIANO, I.: *François Villon et les thèmes poétiques du Moyen Age*, París, 1934 (4).
SIMIAND, F.: *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix du XVIe au XIXe siècle*, París, 1932 (10).
SIMONSFELD, H.: *Der «Fondaco dei Tedeschi» in Venedig und die deutschvenetianischen Handelsbeziehungen*, 2 vols., Stuttgart, 1887 (2, 10).
SINGER, C. y D.: «The Scientific Position of Girolamo Fracastori», en *Annals of Medical History*, I (1917) (6).
SLICHER VAN BATH, B. H.: *De agrarische geschiedenis van West-Europa*, Utrecht-Amberes, 1960 (1, 2, 10).
SOMBART, W.: *Der moderne Kapitalismus*, 6 vols., Munich, 1921-1928 (1, 2, 10).
SPOONER, F. C.: *L'économie mondiale et les frappes monétaires en France (1493-1680)*, París, 1956 (2, 10).
SPRENGER, P.: *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*, Neukirchen, 1960 (9).
STADELMANN, R.: *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Halle, 1929 (5, 8).
STEINBERG, S. H.: *Five Hundred years of printing*, Harmondsworth, 1955 (10).
STRIEDER, J.: *Zur Genesis des modernen Kapitalismus*, 2.ª ed., Munich-Leipzig, 1935 (10).
STROHL, H.: *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Estrasburgo-París, 1922 (9).
TAWNEY, R. H., y POWER, E.: *Tudor Economic Documents*, 3 vols., Londres-Nueva York-Toronto, 1924 (10).
TENENTI, A.: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Turín, 1957 (4).
THIRSK, J.: «Industries in the Countryside», en *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England*, en honor de R. H. Tawney, ed. por J. Fisher, Cambridge, 1961 (10).
TITOW, J. Z.: «Some Evidence of the Thirteenth Century Population Increase», en *The Economic History Review*, vol. XIV (1961), 2 (1).
TOLNAY, CH. DE: *Michelangelo*, 3 vols., Princeton, 1945-48 (5).
TUCCI, U.: «Alle origini dello spirito capitalistico a Venezia: la previsione economica», en *Studi in onore di A. Fanfani*, 3 vols., Milán, 1962 (1, 10).
ULLMANN, W.: *The Medieval Papacy*, Londres, 1960 (2, 5, 8).
USHER, A. P.: *The Early History of Deposit Banding in Mediterranean Europe*, Cambridge (Mass.), 1943 (10).
VAN DER WEE, H.: *The Growth of the Antwerp Market and the European Economy (Fourteenth-Sixteenth Centuries)*, 3 vols., La Haya, 1963 (10).
VAN MARLE, R.: *L'iconographie de l'art prophane au Moyen Age et à la Renaissance et la décoration des demeures*, La Haya, 1931 (5).
VAN WERVEKE, H.: «Industrial Growth in the Middle Ages. The Cloth Industry in Flanders», en *The Economic History Review*, s. s. VI (1954), 3 (1).
VERHEYDEN, A. L. E.: *Anabaptisme in Flanders, 1530-1650*, Scottdale, 1961 (9).
VERLINDEN, C.: *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, Brujas, 1955 (1).
— *Dokumenten voor de Geschiedenis van Prijzen en Lonen in Vlaanderen en Brabant*, Brujas, 1959 (10).
VICENS VIVES, J.: *El gran sindicato remensa*, Madrid, 1954 (2, 10).
— «Estructura administrativa estatal en los siglos XVI y XVII», en

XIe Congrès International des Sciences Historiques, Rapports, vol. IV, Estocolmo, 1960 (2, 10).

VILAR, P.: *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sur les fondements des structures nationales*, vol. I, París, 1962 (1, 2, 10). Trad. catalana, Edicions 62.

VIÑAS Y MEY, C.: *El problema de la tierra en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1941 (10).

VOLPE, G.: *Il Medioevo*, Florencia, 1933 (1, 2).

WEISS, R.: *Humanism in England during the Fifteenth Century*, Oxford, 1951 (5).

WEITNAUER, A.: *Venezianischer Handel der Fugger. Nach der Musterbuchhaltung des Matthäus Schwarz*, Munich-Leipzig, 1931 (10).

WERTIME, TH. A.: *The Coming of the Age of Steel*, Leiden, 1961 (10).

WHITE, L.: «Technology and Invention in the Middle Ages», en *Speculum*, XV (1940) (6).

WILLIAMS, G. H.: *The Radical Reformation*, Londres, 1962 (9).

— *Wildeness and Paradise in Christian Thought*, Nueva York, 1962 (3, 8, 9).

WINKLER, F.: *Die altniederländische Malerei. Die Malerei in Belgien und Holland von 1400-1600*, Berlín, 1924 (5).

WITTKOWER, R.: *Architectural Principles in the Age of Humanism*, Londres, 1949 (5).

YPMA, Y. N.: *Geschiedenis van de Zuiderzeevisserj*, Amsterdam, 1962 (1, 10).

ZAVALA, S.: *La filosofía política en la conquista de América*, México, 1947 (7).

— *La encomienda indiana*, Madrid, 1935 (7).

ZIENTARA, B.: *Kryzis agrarny w marchii wkrzanskiej*, Varsovia, 1961 (1).

ZORITA, A. DE: *Los señores de la Nueva España*, México, 1963 (7).

Indice de Ilustraciones

Indice alfabético

NOTA: Se han puesto en *cursiva* todas las obras literarias (tanto en castellano como en otros idiomas) y artísticas.